DAR KAPIDAKİ MESİH:

WALTER BENJAMIN VE POLİTİK FELSEFESİ



Derleyen:
M. ERTAN KARDEŞ

ithaki

Dar Kapıdaki Mesih:
Walter Benjamin'in Politik Felsefesi
Derleyen: M. Ertan Kardeş

İthaki Yayınları - 1283

Derleyen: *M. Ertan Kardeş*
Yayıma Hazırlayan: *Erkal Ünal*
Kapak Tasarımı: *Hamdi Akçay*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *B. Elif Balkın*
1. Baskı, Aralık 2017, İstanbul
ISBN: 978-605-375-739-9

Sertifika No: 11407

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Caferağa Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 – Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

DAR KAPIDAKİ MESİH: WALTER BENJAMIN'İN POLİTİK FELSEFESİ

Derleyen:
M. Ertan Kardeş

ithaki

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

FİLOZOF OLARAK WALTER BENJAMİN'İN POLİTİKLİĞİ ÜZERİNE

M. ERTAN KARDEŞ

Politik olanın temsilleri zaman ve mekândaki dönüşümlerden elbette muaf değildir. Walter Benjamin çağının mevcut hallerini "felaket" imgesiyle özdeşleştirirken, "şirazesiz kalmış" dünyanın, zamansallığının ve mekânsızlaşma riskinin de bir okumasını yapıyordu. Ona göre gerçek bir politik eylem, felakete giden bir yolun lokomotifi değildir; bilakis, acil durum frenini çekebilme hamlesidir. "Bugünün felaketlerinin süregittiği alanlardaki yeniden-üretimin önüne nasıl geçilebilir?" sorusu onun tahayyülünde önemli bir yer tutmaktadır. "Sinik-olmayan bir melankoli", "onaylayıcı olmayan bir romantizm" ve tahakküm etmeyen bir yıkma nasıl mümkün olabilir?

İşte elinizdeki derleme kitap, Benjamin etrafındaki bu soruların bir kolokyuma dönüştürülmesiyle ortaya çıkmıştır. Benjamin'in politik bahsinin güncelliğini göstermek, anlamak ve tartışmak amacıyla İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Politik Felsefe Günleri'nin ikincisini, yaşamı trajik bir ölümle

sonuçlanan Alman filozofa ayırmıştı. Kolokyumdaki katılımcıların müdahalelerinin ve sonrasındaki tartışmaların bir bakiyesi olarak mevcut kitabı basma fikri ortaya çıkmıştır. Gerek kolokyuma yönelik yoğun ilgi gerekse akademisyenlerin Benjamin düşüncesiyle olan tutkulu ilişkisi kitabın hazırlanması sürecinde etkili oldu. Peki bir filozof olarak Benjamin'in politikliği niçin bu kadar önemlidir?

Hiç şüphesiz, bu sorunun kesin yanıtları olsaydı Berlinli filozofun düşüncesi bu kadar tutkuyu beslemezdi. Benjamin'in sürekli inşa halindeki labirentinin tüketilemezliği ve öngörülemezliği okurunu cezbeder. Gelgelelim, Benjamin ile politik felsefe arasındaki ilişkinin bunun dışında daha belirleyici bir yanı vardır: Benjamin varolan düşünsel ve politik tasarımlarla uyuşmaz. Onun nazarında, ümit ümitsizlikten, şimdi geçmişin kurtarılmasından, karşı koyma hamlesi ise en güçsüz olanların zayıflığından üretilmektedir. Dolayısıyla dünyanın düzeltilmesi fikri onun labirentinin beslendiği tüm akımların ve bu akımların dışında kalmışlığın ifadesi olmaktadır.

Bu doğrultuda W. Benjamin'in politik felsefesi, "siyasi" düşünceyi devleti ihya etme çabası olarak kurgulayan geleneklere karşı gelmektedir. Politik felsefe, devleti ve mülkü anlama, meşrulaştırma ve birliğini tesis etme çabası gütmez; aksine, süregitmekte olanın temellerini yerinden etmeyle ilgilenir. Varolana dair önkabullerin yerinden edilmesi, hatta kendisini istikrar olarak sunan felaketin imhasını kendisine hedef olarak koyar. Nasıl ki politik felsefe, birlik ve dirlik için olanın dolayımsız meşruiyetini kırma zihniyetinden yola çıkar, Berlinli filozofun politik felsefesi de bu zihniyetin en radikal ve en uzlaşmaz hallerinden bir tanesini sunar. W. Benjamin politika modeli önermeyen, ama tahakküm üretmeyen bir politik eylem tarzından bahis açar.

Mevcut kitaptaki müdahaleleri Benjamin'i bu tarz farklı biçimlerde anlama çabası olarak değerlendirmek mümkündür.[1]

1 Kitaptaki metinlere ilişkin iki okuma notu daha düşmek faydalı olacak-

Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün değerli hocası Prof. Dr. Nami Başer, "Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği" başlıklı müdahalesinde filozofun çelişik konuları ve unsurları yan yana getirerek kendisine bir yönelim ürettiğini ortaya koyuyor: Ciddi politikaya hicvi, tartışma kabul etmeyen alanlara çokbaşlılığı, egemenlerin siyasetine karşı ezilenlerin politikasını... Benjamin'i önemli kılan şey, bu girişiminin başarılı olup olmamasından ziyade, yenilginin öğretmenliğine felsefenin de politikanın da ihtiyaç duyduğunu göstermiş olmasıdır.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doç. Dr. M. Ertan Kardeş, "W. Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler" başlıklı yazısında Berlinli filozofun politik düşüncesinin ne tarz bir politik felsefe geliştirilmesine katkı sunduğunu ele alıyor. Benjamin'in praksis kavrayışının özellikle dolayımsızlık momentlerine yaslandığı ortaya konulurken, filozofun liberal ve normativist yaklaşımlara radikal anlamda uzaklığı irdeleniyor. Buna göre "Benjamin'in politik felsefesi hiç kurulmamış olan ve bizi yasanın yazgısından kurtaran daimi bir kurucu iktidar arayışıdır."

Türkiye'de Walter Benjamin literatürüne katkılarıyla bilinen Prof. Dr. Besim Dellaloğlu ise sol politik ve teoloji bağlantısının imkânına dair bir perspektif sunmaktadır. Dellaloğlu, Benjamin'de teoloji bahsinin mevcut düşünce paradigmalarını aşındırıcı bir etki yaratmasından bahsediyor. Benjamin bir arada ele alınamayacağı düşünülen tehlikeli alanları yan yana

---

tır. Kolokyuma katılan yazarların bir kısmı, etkinlik esnasında sundukları metnin sözlü anlatımına sadık kalırken diğer kısmı ise sunumlarını makale olarak yeniden oluşturmayı tercih ettiler. Yazarları, üslupları ve yazım usulleri konusunda serbest bıraktık. İkinci bir durum ise kitabın yayınlanma sürecinin kolokyum sürecinden bağımsız olmasıdır. Bu sebeple kolokyumda yer alan, ama başka mecrada yayınlan yazılara ve müdahalelere kitapta yer veremezken; kolokyumda olmayan metinlere ya da kolokyum esnasında yazarlar tarafından dile getirilmeyen meselelere kitapta yer açma imkânımız olmuştur. Okur bu sebeple kaynağını kolokyumdan alan, ama doğrudan kolokyumun bildirilerinden oluşmayan bir Benjamin kitabı ile karşı karşıyadır.

getirerek egemen mantıklarının kırılmasına zemin hazırlar. Benjamin ve Schmitt'in düşünsel akrabalığını vurgulayan yazara göre, politik felsefe modernliğin çelişkilerini onun teolojik kökleriyle temasa geçmeden aşamaz.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nden Doç. Dr. Kurtul Gülenç, W. Benjamin'in politik düşüncesindeki bir farklılaşmayı ön plana çıkarıyor: Benjamin'in gençlik yıllarındaki "tinsellik" anlayışının yetersizliğini "kolektivite" arayışı ile aşma çabasını. Gülenç, zihinsel çabaların politik bir kolektivitenin yerine geçemeyeceğini ve Berlinli filozofun Marksizmle temasının bu fark edişi pekiştirdiğini öne sürüyor. Buna göre Benjamin'in gençlik döneminden çıkardığı ders, zihinsel yaşama dair bir topluluk örgütlenmesinin burjuva toplumunun çelişkilerini aşmakta yetersiz kalacağıdır.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar" başlıklı müdahalesinde bir yandan Benjamin'in Antik Yunan kaynaklarına yaslanarak kader ve karakter meselesini yorumlamasını ele alıyor, diğer yandansa filozofun Yahudi teolojisi referansları çerçevesinde bu bahsi değerlendiriyor. Çakmak, muzafferlerin tarihine hayran, kurtarıcı bekleyen kişi için kendisinden başka kurtarıcının olmadığını ortaya koyuyor.

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Doç. Dr. Ateş Uslu, "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi" başlıklı metninde, yazarların birçoğunun tartışmaya açtığı "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı denemenin tarihsel arka planına odaklanıyor. Benjamin'in şiddet, yasa ve olağandışı hal gibi kullanımlarının dönemin entelektüel tartışmalarında ne anlama geldiğini sorgulayan Uslu, Georges Sorel, Oskar Goldberg ve Erich Unger gibi kaynaklar etrafında Benjamin'in kavramlarını tarihselleştiriyor. Politik düşünceler tarihiyle uğraşanların Benjamin'den öğrenebileceği temel noktanın şu olduğunu göstermeye çalışıyor: Benjamin nasıl ki fikir düzeyinde tasnif edilemiyorsa, politik

düşünceler tarihinde de tasnif edilenleri tasnif etmeden kendi tarihsellikleri ve tekillikleri içinde okumak gerekmektedir.

Strasbourg Üniversitesi CREPhAC üyesi Dr. Tacettin Ertuğrul, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metnini Derrida'nın "Benjamin'in Önadı" çalışmasıyla karşılaştırmalı olarak ele alıyor. Bu karşılaştırma, strateji olarak, Benjamin'in politik mantığını kendisine karşı da yöneltmeyi deniyor. Ertuğrul, Derrida'dan hareketle, Benjamin'in anti-normativist düşüncesinin, beklenmedik bir şiddet pratiğine dönme riskinin altını çiziyor ve böylelikle Benjamin'i yapısöküme tabi tutuyor.

Cana Erşen ise "Tanınmayan Kızkardeşler: Walter Benjamin'de Ezoterizm" başlıklı makalesinde feminist olarak da adlandırılabilecek bir bakış açısından geçmiş ve deneyim bahsini ele alıyor. Benjamin'in takımyıldızlarının, bir beden politikası olarak "dişil-tekilin" hakkını koruduğunu vurguluyor. Benjamin'in "sadece ümidini yitirmişler için ümitlendirildik" çağrısını ezilenlerin geleneğine böylelikle yansıttığı belirtiliyor.

***

Son olarak kitabı mümkün kılan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne, Felsefe Bölümü'nün tüm değerli bileşenlerine ve özel olarak hocam Cengiz Çakmak'a, Nedim Yıldız'a, Mehmet Günenç'e, Emine Canlı'ya ve Melis Cin'e teşekkür ederim. Ayrıca Kurtul Gülenç ve İthaki Yayınları'na W. Benjamin üzerine bir kolokyumu yayına dönüştürme konusundaki arzuları için şükranlarımı sunarım. Bilhassa, entelektüel desteğini hiçbir zaman için esirgemeyen Fatma Girgin-Kardeş'e teşekkürü borç bilirim. Son olarak, dünyada bireysel konformizm ve şiddet artarken, İstanbul'da felsefe çevrelerini hâlâ mümkün kılan felsefe okurlarına bilhassa teşekkür ediyor, bu paylaşımların artarak devam etmesini umuyorum.

1

WALTER BENJAMİN'İN MESİHSİZ MESİHÇİLİĞİ

NAMİ BAŞER

Politika hiciv kaldırmayan bir alandır. İlahiyat da, tarih de, dolayısıyla felsefe de böyledir. Ben kişisel olarak Marx'ın *Louis-Napoléon Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* dışında okurken sürekli güldüğüm başka bir felsefe metni pek bilemiyorum. Bu yüzden Walter Benjamin'e ayırdığımız bu toplantıya ondan bir alıntıyla başlayacağım. Kendisinin şöyle bir sözü var: "Yahudiler ilahiyata hiciv getirmişlerdir." Elbette bu sözü geriye dönerek İskenderiyeli Philon başta olmak üzere, günümüze de uğrayarak, Leo Strauss gibi birçok Yahudi düşünüre uygulayabiliriz. Ama Benjamin'in kendisini de içine kattığı bu zincir için bir yorumda bulunmadan önce, onun metinlerinin bir başka özelliğine de vurgu yapmalıyız. Bir yazar içinde bulunduğu dönemin bir yerde ürünüdür, bir yerde üreticisidir. Bir yazar ayrıca birçok başka yazar, düşünür, aydınla birlikte yaşar. Rus biçimcilerinin kanıtlamaya çalıştıkları gibi belirli bir doğrultuda, bir düşünce, bir dönemin ortak bir sözcüsü, genel bir atmosferin, ortaklaşa bir nefes alışın dile getirilişidir. Bir dönemi sadece ekonomik ya da tarihte adı o anda etiketlenmiş bir şekilde anlamamalıyız. O dönemde belirli birtakım düşünürler arası alışveriş olarak da görmeliyiz. Zaten Benjamin bu ilkenin

önemli bir örneği sayılabilir. Sürekli olarak başka düşünürlerle bir tartışma, diyalog, özdeşleşme, yabancılaşma sürecinden geçerek yazılarını oluşturmuştur. Yabancılaşma derken en yakın olduğu sırada, düşüncelerini paylaştığı kişilerden uzaklaşmasını, birden önceden belirlenmeyen ama daha önceki tutumlarıyla uyuşmayan bir noktaya geçiştir onun yaptığı. O yüzden de ilk olarak eserlerinde, hicivden, daha doğrusu metinlerinin orasına burasına sinmiş bu Yahudilere özgü olarak gördüğü hicivden sonra, bununla atbaşı giden bir özelliği de çarpıcı bir özelliktir: çelişki. Zaten birinci özellik Yahudilerin ilahiyata getirdiği hiciv olduğu için bu çelişkili durumu da hazırlıyordu bir yerde, hatta bir ilk ilke, ilk örnek oluşturuyordu. Öyle ya, ilahiyat da hiciv kaldırmayan bir alandır. Oysa Benjamin diğer Yahudiler gibi bu alana hiciv getirmiştir.

Bu iki özelliği yani hiciv ve çelişkiyi saptadıktan sonra, Benjamin'in politikasına bir geçiş yapabiliriz. Yaşadığı dönem, daha doğrusu dönemler, olağanüstü sayılabilir. İmparatorluğun can çekiştiği bir Almanya'da doğmuş, Weimar Cumhuriyeti'ndeki değişik hamlelere katılmış, bu cumhuriyetin 1933 Hitler Nazizmiyle yıkılışına da önce tanık olmuş, sonra da bu rejimin bir kurbanı olarak kendi canına kıymıştır. Dönemlerin çok boyutluluğu alanlarda da farklılık, çatışma, anlaşmazlıklar getirmiştir elbette. Aynı zamanda ilahiyat, aynı zamanda Marksizm, aynı zamanda sanat üzerine yazmak pek o kadar rastlanır bir şey değildir. O bu çelişkileri bir yerde sonuna kadar, ölümüne kadar benimsemiş olduğu için de değişik bir düşünürdür. Almanya'da yeni kurulan cumhuriyette köktenci çözümler aranıyor, sanki bir milat yeniden kuruluyormuş kaygısıyla yazılıp çiziliyordu. Bu yüzden Benjamin'in politik görüşlerinin hazırlayıcısı olan diğer düşünürlerin de (her ne kadar onlarla tartışma içinde olsa bile), esinlendiği diğer yazarların da adını vermek gerekiyor. Bu aşamada o yazarların aracılığıyla gündeme getirdiği öğretiler önemli olduğu için, onların özel adlarını felsefede anıldıkları bir cins adla birlikte vermeliyiz:

1) Materyalizm (Maddecilik) kendisine Bertolt Brecht ile alışverişten sonra gelmiştir. Bu konuda en önemli çalışma olan Erdmut Wizisla'nın "Benjamin ve Brecht: Bir Arkadaşlığın Öyküsü"[2] eserine gönderme yaparak, 1920'lerde başlayan bu arkadaşlığın, Benjamin'e en azından kendi içinde yaşadığı çatışmaları, zamanın pozitif psikolojisinden olduğu kadar, basit anlamda bir idealizme saplanmış felsefe görüşlerinden de farklı olarak anlamayı sağladığını söyleyebiliriz. "Hegel tersliklere öpücük verdiriyor" diyerek Hegel'i de materyalizmine katan Brecht ona bu konuda yol gösterici olmuştur.
2) Adorno ile yazışmalarından sonra *diyalektik* sözcüğünü kullanmıştır. Benjamin'den on bir yaş daha genç olan Adorno, onun aynı zamanda imparatorluk döneminde yaşadığı ve kısmen benimsediği Yaşama felsefesini, Yeni Kantçılığı bilmemekte, bir yerde eleştirse de Hegel diyalektiğinden yola çıkmaktadır. Hegel'den çok Alman romantiklerine ya da Goethe'ye, Hölderlin'e yakın olan Benjamin, bu yakınlaşma sırasında diyalektiği de tadacaktır diyebiliriz.
3) Gershom Scholem adlı büyük Yahudi düşünürle alışverişi sonucunda ilahiyata yönelmiştir. "Yahudilikte Mesih Düşüncesi" adlı bir inceleme yazacak olan, Benjamin'in İsrail'e göç etmesi için çok uğraşan Scholem, hiç kuşkusuz bugün politikasının belirleyici bir ilkesi olarak ele aldığımız "Mesihsiz Mesihlik" kavramına ulaşmasında en etkileyici kişi olmuştur.
4) Bu arada yine bir Yahudi olan Ernst Bloch, yirminci yüzyılın başında "Ütopyanın Zihniyeti" (*Geist der Utopie*) adlı bir ilahiyat kitabı yazmış ve burada Mesihlik üzerinde de durmuştur. Benjamin onun Mesihlik anlayışının Hıristiyanlık Mesih anlayışına yakın olduğunu söyleyerek, onu eleştirerek ilahiyatta da birtakım yenilikler yapmıştır.

2 *Benjamin und Brecht: Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp Verlag, 2004 (ed.n.).

Ütopya ile Mesihlik arasında Benjamin'in bir farkı anlamasına yol açan Bloch'tan sonra Mesihlik üzerinde durmadan önce, bu konuda sonrasına da bir gönderme yapalım. Benjamin'den epey sonra Mesihlik ve Mesih olmayan Mesihlik konusunda... Agamben ve Derrida da çok yazdılar. Yalnız Benjamin'in düşüncesinden ayrıldıkları noktalar belirleyici olduğundan onların özelliklerine şu anda derinlemesine değinemeyeceğiz. Kabaca Agamben, kutsal insanın (*homo sacer*), istisna aracılığıyla oluşumunda, kurtarıcı bir tarih felsefesine başvurarak buna Mesihlik adını verir. Derrida'nın kendisi de, Mesihsiz Mesihlik üzerine yazdığı incelemede Benjamin gibi ütopya ile Mesihliği ayırt etmek gerektiğinin, ama kendi görüşünün Benjamin'in görüşüyle kesişemeyeceğinin, "hemen hemen dinsiz" bir alana yöneldiğinin altını çizer. Hayalet üzerine düşüncelerini de Mesihliğe katarak, Marx'tan başlayan bir Mesihlik üzerinde durur. Sürekli olarak geleceğin adalet getireceğine olan inancın sonraya bırakılmasıdır söz konusu olan: "Benim bu konuda yazdıklarım Benjamin'den doğrudan doğruya etkilenmemiştir, farklıdır," der.

Yine de işin içinde bir kurtarıcı vardır. Benjamin'in düşüncesini açacak olursak bu mesih sözünü açarak başlamalıyız:

Mesih, *Məşīḥā*, İbranicede kurtarıcı demektir. Bu kurtarıcı Yunancaya Hristos diye çevrilmiştir ve dolayısıyla Türkçedeki Hıristiyanlık sözcüğü de kurtarıcı anlamına gelir. Yalnız kurtarıcı anlamı sonradan bu sözcüğe atfedilmiş bir anlamdır. Kök anlamı yağlanmak fiilinden gelen türemiş bir isimdir. Bizim Türkçede hacı yağı dediğimiz yağlar sürünüp kutsal bir özellik kazanmaktır söz konusu olan. Eskiden Yahudi kültüründe krallar iktidara geçtikleri zaman bu şekilde bir yağ sürme sürecinden geçiyorlarmış. Dolayısıyla krallar aynı zamanda halkın kurtarıcıları olarak görüldüğü için krallara verilen bir ad Mesih. Ama Yahudi dininin, ilahiyat açısından Tek Tanrıcı bir

dinin gelişmesi sonucunda kurtarıcılık kendi içinde, neredeyse Platoncu anlamda bir idea haline gelmiştir. "Kurtarıcılık nasıl olur? Kurtarıcılık ne şekilde ilerler?" gibi bir sorgulama içerisinde Hıristiyanlıkta da bu kurtarıcılık anlayışı sürmüş, dahası Yahudiliğin beklediği Mesih'in İsa kılığında, üstelik Tanrı'nın oğlu olarak dünyaya geldiğini bu din iddia etmiştir. Yahudilerin bunu kabul etmemesi, o Mesih'in tanınmaması sürecinde kurtarıcılık tartışması tekrar başlamış, asıl kurtarıcının kim olduğu, Tanrı ile nasıl bir ilişkide yer aldığı ön plana çıkmıştır.

Bu tartışmaların Mesih kavramı çerçevesinde, üstelik yakın sayılabilecek bir tarihte, üstelik Türkler olarak bizi de ilgilendiren bir süreçte devam ettiğini, Scholem'in Türkçeye de çevrilen *Sabetay Sevi* adlı eserinde, yazarın bu konuyu bütün boyutlarıyla tartıştığını okurken anlar, tanık oluruz.

On yedinci yüzyılda Sabetay Sevi Osmanlı imparatorluğu döneminde, Selanik'te kendisini Mesih yani tam da anlattığımız gibi, "Kurtarıcı" olarak görmüş birisidir. Ayrıntılara girmeden serüvenini dile getirecek olursak, birtakım savaşlar sonunda, Osmanlı padişahının ve vezirinin müdahalesiyle Müslümanlığı benimsemiştir. Buradaki Mesih, kurtarıcılık olayını, Scholem bir başarısızlık olarak niteler, bir yenilgiyle sonuçlandığına inanır. Yani ne kadar kurtarıcılık içerisinde bir Kurtarıcı bekliyorsak da gitgide bu Kurtarıcının gelmeyeceğini de kabul etmeliyiz. Onun bu durumdan çıkardığı kıssadan hisse budur. Elbette başka yorumlar da öne sürülebilir. Daha doğrusu, ilahiyat açısından Müslümanlık ve Hıristiyanlık karşılaştırılabilir. Kurtarma düşüncesi, Yahudilikten Müslümanlığa, sonra da Hıristiyanlığa mı aktarıldı, yoksa tektanrıcı dinlerde zaten tohumu özerk bir biçimde atılmış olarak duruyor muydu? Fransız ve Türk cumhuriyet düşüncesinde de kurtarıcılık gündemdedir. Bu ısrar cumhuriyetlere ilahiyattan mı geçmiştir, yoksa onlarda da antropolojik bir temelde midir? Benjamin'den ve Scholem'den sonra politik olarak da geliştirilen bu yorumlar konusunda, Derrida'nınkinden başka bir açıklama getirile-

bilir mi? Bu soruya olumlu bir yanıt verebilir ve yine Yahudi bir düşünür olan Albert Gelin'in Mesihlik üzerine geliştirdiği düşüncesini anımsatabiliriz. Gelin, Mesihsiz Mesih kavramını incelemiş ve şöyle demiştir: "Yahudilik *içerisinde kurtarıcılık bir peygamber aracılığıyla yapılmayacak, bir peygamber kurtarıcı olarak gelmiyor*", yani Tanrı bir aracı yollamayacak. Çünkü peygamberler Tanrı'nın dünyayla ilişkilerinde bir aracı oluyorlar. Tanrı'nın sürekli olarak dünyaya zaten kurtarıcı olarak –çaktırmadan diyelim– fark ettirmeden müdahalesi zaten kurtarıcının tam da kendisidir. Böylece günün birinde bir kurtarıcı beklemekten vazgeçiyoruz, şu anda ve ebediyet içerisinde bir zamanda bir kurtarıcılık işlevinin Tanrı tarafından yerine getirildiğini düşünebiliyoruz. Zaten gerek Hıristiyanlık gerek Müslümanlıkta buna karşılık gelen ya da buna benzer görüşleri hazırlayan düşünceler vardır. Descartes da Tanrı'nın sürekli olarak evreni anbean, dünyayı her an anında yarattığını ve bundan vazgeçerse dünyanın süremeyeceğini düşünür. Tasavvufta da sürekli olarak zamanın ebediyet aşamasında Tanrı tarafından desteklendiği düşüncesi vardır.

Bu Mesihsiz kurtarıcılık, bir kurtarıcının kendisi olmadan kurtarıcılık ise bu anlamda bir "zaman" felsefesidir. Tekrar Benjamin'e dönebiliriz böylece, çünkü bu zamanı, bu zaman felsefesini de tarih içerisinde gerçekleştirirsek politikaya girmiş oluruz. Çok eski zamanlarda, dördüncü yüzyılda yetişen bir düşünür olan Ticonius, Tanrı'nın her an sürekli olarak kendisini bir vahiy içerisinde ele verdiğini söyler. Belki de, bu eğlenceli düşünceye dönmüştür Benjamin. O da sürekli olarak bu vahiy düşüncesinin tarih içerisinde bir devrim olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. Kurtarıcılık ancak memnun olunmayan bir şimdiki politikaya karşı bir ayaklanmadır.

Benjamin bu Mesih anlayışını, işin içine devrimi de kattığı için, diyalektik maddecilikle birleştirme çabasına da girer. Bu tutumu benimsediği için, kendisini de benimseyen çağdaşlarına, biraz önce adı anılan kişilere ters gelmiştir. Sözgelimi

Brecht onun yazılarını okuyunca, yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: "Mistisizme karşı gibi duruyorsun, materyalizmden söz ediyorsun; ama senin yaptığın en âlâsından mistisizmdir." Bir de Adorno'ya kulak verelim: "Diyalektiği gündeme getiriyorsun; ama diyalektikte en önemli şey aracılıktır; seninkinde aracılık yok." Scholem ise daha dünyevi bir şekilde onu sürekli olarak İsrail'e davet etmiş, "Almanya'da başına bir sürü şey gelecek" demiştir. Çünkü Scholem İsrail'e gitmiş, o ise Almanya'da kalmayı tercih etmiş, gitmediği için başına gerçekten de bir sürü şey gelmiştir. Üzerinde durmamız gereken bir nokta ise şudur: Benjamin tartıştığı düşünürlerin eleştirilerine kulak asmamıştır. Bu yöntem ilk dönem Alman romantiklerinin tutumudur. Onlara hayran olan Benjamin, çağdaş toplumlarda Mesih düşüncesinin 1760 ila 1800 arasında bu romantiklerle başladığı konusunda ısrar eder. Günün birinde gerçekleşecek olan bir yarın adına yapılan bir devrimdir bu. Günün birinde topluma kendini kabul ettirmeyi amaçlar. Bu ise Hak bildiği bir yolda –Tevfik Fikret'in deyişiyle– yalnız gitmekle sonuçlanır. Oluşumu da tarihi körükler. Üstelik bu gidiş, bu gidişat geri geri de kat edilebilir. Geçmişteki bütün ayaklanmalar, bütün zincirlerinden kurtarılma girişimleri, bütün o kırılma anları patlama olarak çıkar ortaya. Kılık olarak göründüklerinde sanattırlar. Bir topluluk geleceğe dönük olarak, bir olay beklentisi içerisinde, olay gerçekleşmese bile onu beklerse bu (din açısından) Mesih bekleyişidir, (siyasi açıdan) devrimdir. Benjamin sanat üzerine düşüncesiyle sadece düşüncesiyle değil, bir yerde pratiğiyle de (çeviri, yorum, psikanalistlerin en başarılı eylem olarak tanımladıkları intihar), bu Mesih'in gelemediği, Mesih'in beklendiği tarih ve politikayı da değişik bir yöntemle benimsemiş, sayısız metne uyarlayarak çoğaltmıştır, onların aracılığıyla kendini de çoğaltmıştır.

Onun zamanında Fransa'da sürrealizm vardı mesela ve kendisinin ilk okuduğu kitaplardan birisi de Aragon'un *Paris Köylüsü*'dür. Ve "bu kitabı okuduğum zaman o gece hiç

uyuyamadım, sabaha kadar onu düşündüm" diye bir itirafta bulunmuştur. Bu kitap bir roman değildir. Paris'e sanki çok dışarıdan gelmiş, Paris üzerine hiçbir şey bilmeyen bir köylü gibi dolaşır Aragon'un kahramanı ve Paris'te en çok pasajlar üzerinde durur. O pasajların on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı'daki model mimariye karşılık geldiğini düşünür Benjamin. Pasajları incelediği yazısında da gitgide mimaride camın kullanılması üzerinde durarak, camdan adam olma gibi bir sürece girdiğini yazar. Ben kendim İstanbul'a geldiğimde Galatasaray Lisesi'nin karşısında bugün de var olan böyle bir cam tavanlı pasajın beni kendine çektiğine tanık oldum, şehirlerde böyle yerlerin kutsal yerlere benzer bir işlevleri olduğuna o gün bugün inanırım.

Bu sürrealistlerin pasaj (geçit, geçiş anlamına gelen bir sözcüktür bu) başka bir yöntemi daha vardır; o da kolajdır, yani oradan buradan toplanan farklı birtakım şeylerin bir araya gelmesi. Pasaj dışında bu yöntemi de benimseyen, bu yüzden de sürekli olarak kolajlardan oluşan denemeler kaleme alan Benjamin bizim Türkçede daldan dala dediğimiz bir tarzda yazar. Okunmasındaki zorluk, buradan ileri gelir. Değişik dönemlerden zaman kırıntılarını bir araya getirerek onların bilinmeyen yanlarının ortaya çıkmasını sağlar. Goethe'nin Türkçeye *Gönül Yakınlıkları* diye çevrilen *Wahlverwandschaften* romanı üzerine, Proust'un *Geçmiş Zaman Peşinde* ya da *Kayıp Zamanın İzinde* diye çevrilen eseri konusunda, Julien Green, André Gide ve başkaları üzerine yazar ya da bu yazarlardan çeviriler yaparken hep bu kolaj (yapıştırma) tekniğini kullanır. Adeta sinemada bir film görüntüsü önündeyizdir ve bu görüntü içinde birbirleriyle ilgisiz elemanlar yer almaktadır. Beraberdirler, hepsinden de bazı beklenmedik yönler almıştır Benjamin.

André Gide bu konuda şöyle yazar: "Bir büyük eser kendisinden sonraki kitlelere hitap eder ve kendisinden sonra gelen okuyan kişileri de böler. Hiçbir zaman hepsi tarafından aynı şekilde okunmaz."

Bu yüzden, Benjamin'in bu kolajlarda en çok önem verdiği nokta, Gide'in de istediği gibi, yorumdur. Kendisi 9 Aralık 1923'te Florens Christian Ray'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Her insanla ilgili bilgi, *eğer kendini meşru kılmak istiyorsa*, muhakkak ve muhakkak bir yorum biçiminde kendini sunmalıdır ve başka bir tarzda olmasına imkân yoktur." Yorumun dışında bir olayın olmadığı düşüncesi de zaten daha önce Goethe'nin dile getirdiği bir ilkedir. Bu yüzden de Walter Benjamin için hiçbir zaman bir olay çıplak bir şekilde, belirli bir yorumun dışında zaten varolamaz. İnsanın en önemli özelliği dil olduğu için, dil hep çok anlamlı, kesintili kullanıldığı için, dili Âdem'den beri Tanrı'nın bize verdiği hediye olarak alır Benjamin.

Sürekli olarak bir yorum içerisinden dünyaya atılıyoruz biz ona göre. Bu da yine bizi zamanın önemine götürüyor. Bir yorum olması için öncesinde yorumlanacak bir olay, bir metin, bir varlık gerekir. Yorumla onun arasında ise bir zaman parçası. Karşılaştığımız bir şeye bir zaman içerisinde yanıt verdiğimiz için de en önemli faktör zaman faktörü oluyor. Bu açıdan Türkçemizde de bulunan zaman sözcüğünü irdelemek yeterli. Arapça ve Yahudi dili Sami dillerdendir. Arapçadaki zaman sözcüğünün İbranicedeki karşılığı *zəmān*dır. Yahudiler Mısır'dan ayrıldıktan sonra –Mısır'da çünkü bir Yahudi düşmanlığı ortaya çıkmıştı ve orayı terk etmişlerdi– çöllerde uzun süre kalmışlardır. Musa ile birlikte Çöllerden geçerken Tanrı onlara gökten *-man* (beklenmedik bir nimet) yollamıştır. Çöllerde perişan bir halde yürürlerken inancı olmayan birisi "Nerede bu nimet?" diye sormuş, karşısındaki de ona "*zəmān*" diye cevap vermiş. İşte bu kelime nimet demektir. Levinas da zamanın bu ele alınışı üzerinde durmuştur, çünkü burada Yahudi ve Yunan zaman anlayışı arasındaki bir fark ortaya çıkıyor. Yunan anlayışındaki, Batı dillerinde hâlâ kullanılan "time", "tempo" sözcüğü ile bu Sami söz ardında epey fark var. Zaman aynı zamanda bölme anlamına gelir. Çünkü saatleri, günleri, yılları

bölerek, hesaplayarak bir yerde yaşıyoruz. *Temo*, öte yandan da gerilim anlamına gelir ki Hıristiyanlıkta Aziz Augustinus *İtiraflar*'ında gerilim üzerinde durarak şimdiki-geçmiş-gelecek zaman üçlüsünü ortaya koymuştur. Oysa bu Yahudi anlayışında zaman birdenbire tepeden, hiç beklenmedik bir anda dikey olarak üstümüze düşen ve onun zaman olduğunu anladığımızda Hanya'yı Konya'yı anladığımız bir süreçtir.

Bu zaman ve yorum süreci devrime uyarlandığında Walter Benjamin'de şöyle bir şey ortaya çıkıyor: Tarihte aslında hep yenilenler var; ama tarih hiçbir zaman sadece bir Kurtarıcı, Mesih bekleyen Hıristiyan ilahiyatında olduğu gibi çizgisel bir şekilde gidip en sonunda bir Kurtarıcı ile son bulacak olan bir şey asla olamaz. Bu Tanrı'nın müdahaleleriyle birdenbire dikey çıkan nimetler içerisinde yıkıcı bir şey, devrimleri hazırlıyor. Dolayısıyla bu yıkıcı bir şey, çok beklenmedik bir şekilde tezahür edebilir. Bu yüzden faşizmle ilgili yazılarında faşizmde yıkıcı bir ilke var; ama biz bu yıkıcı ilkeden faydalanmalıyız diye düşünür. Faşizm dışarıdan durdurulamaz. Kendi olanaklarıyla onun üstesinden gelinebilir. Yol açtığı yıkıcı süreç bir noktadan sonra kendini de yok eder. Benjamin bunu Paul Klee'nin resminde görür en çok. Orada "Angelus Novus" adındaki bu resimde bize bakan bu "yeni melek" ona göre tersten bakmaktadır. Geriye dönmektedir. Gerideki yıkımın bir kutsal düzenlenmeye dönüştüğü yerdedir. Hatta bu yazılarından birinde şöyle der: "Sadece bana kalsaydı felsefecilerin materyalizm adını verdiği süreç benim için bir Türk bebeği (Karagöz-Hacivat, kuklalarımız) olarak canlandırabilirdi. Çünkü o kukla daima kazanmak zorundadır. Hiç kuşkusuz bunun bir özelliği de herhangi bir rakibe karşı yine de başarı sağlamak isteğinde ilahiyatın hizmetinden de faydalanması ve şimdiye kadar küçük ve çirkin bir cüce olarak kalmış ilahiyattan da kendisini toparlamasını istemesidir."[3]

3 Bahsedilen metin "Tarih Kavramı Üzerine"dir: *Son Bakışta Aşk* (haz. Nurdan Gürbilek) içinde, İstanbul: Metis, 1993 (ed.n.).

Böylece ilahiyat da gündeme geliyor; ama bu ilahiyat sanki şimdiye kadar o kadar geliştirilmemiş bir düşüncedir. Zaten ilahiyat da, Yahudiler ilahiyata hiciv getirdi demesi de bundan kaynaklanıyor. O ilahiyat da kendisini daha gerçekleşmemiş, ne yapacağını bilmeyen bir halde görüyor ve birdenbire karşısında bir kuklanın ondan birtakım şeyler istediğini düşününce o da hareket ediyor. Böylece dünya ile Tanrı yani Kurtarıcılık arasında bir gidiş geliş oluyor. Bu yorumlar arasında üzerinde durmamız gereken şey, Benjamin'in o zamana kadar küçümsenen bir edebiyat kavramı olan allegorie'ye (alegori) yer vermesi. Alegori, Yunancada *allēgoría* (αλληγορία), "başka türlü söylemek" demektir. Goethe kendi sanatının daha çok sembolik olduğunu ve rakibi olan Schiller'in daha çok alegori yaptığını söylemiştir. Bunu tekrar ele alırken farkında olmadan Goethe'nin aslında eserlerinde bilhassa bu en son romanı olan Gönül Yakınlıkları'nda alegoriye daha çok değer verdiğinin altını çizmiştir Benjamin. Gerçi kendisi sembol ve alegoriyi ayırırken sembolü yok edelim, sembol kötüdür demiyor. İki türlü yorum var: Sembol biraz statik bir şey, mesela terazi adalettir diyoruz ya da Ahmet Haşim'de merdiven hayattır diyoruz ve orada birdenbire ebediyen aynı kalacak bir süreçten söz ediyoruz. Oysa alegori daima bir anlatı gerektirir. Bu anlatı sembolden bile yola çıksa, muhakkak kıssadan hisselerle anlatının hikâyenin geliştirilmesiyle değişik boyutlara ulaşır. Yine Goethe'nin romanına dönecek olursak, Benjamin bu konuda şu yorumda bulunur: "Orada ilk önce Goethe bir masal, bir novella, bir kısa öyküyü örnek almıştır; ama hikâye uzadıkça ve alegorik olarak başka bir şeyler söyleme sürecine girince bir kere ikili anlamlara gider ve bir yorum gerektirir." Goethe'nin *Gönül Yakınlıkları*'nda dört kişi vardır. İki çifttir bunlar ve birbirleriyle eş değiştirirler ve sonucunda kötü bir şekilde yok olurlar. Bunu bir sembol olarak ele alırsak, bundan ebediyen kötülük çıkacaktır diye bir şey çıkmaz Benjamin'e göre. Orada bir deneyim yaşanmıştır, alegori onu gösterir; Benjamin işte

bunun, bu geçiciliğin, sürecin üzerinde durur. Bizi hikâye ve tarihin kesiştiği bir noktaya getirir.

Tarih sözcüğü, Yunancadaki *historia*, aynı dilde, aynı zamanda hikâye demektir. Almancada bunlar birbirinden ayrılır, fakat bunların üçünü de birleştirmek ister Benjamin. Bir yanda *geschichte*, varlıkta sürekli olarak olup biten olaylar; diğer yanda *historia*, bunun yazılı hale getirilmesi ve kayıt tutulması var. *Historia* arşivlerdedir. *Geschichte* hikâye edilmesi, başkalarına anlatılması ve anlatı aracılığıyla dünyayı ve başkalarını yorumladığımız ve ancak bu şekilde bir politik meşruiyet kazanacağımız yerde. İşte bunların zaman içerisinde olduğu, gerçekleştiği an bir nimet gibi bizim üstümüze düşeceği fikri Benjamin'in sürekli gündeme getirdiği bir özelliğidir. Bu alegori konusunda da ilk olarak İskenderiyeli Philon –o da Yahudi bir düşünürdür– yorum getirmiş, alegori adını vermiştir. Eski Yunan'da bulunan Yunanca bir sözcüktür bu, ama yorumu sonradan çıkmıştır bir yerde. İlk yüzyılda Philon bir bakıma Stoacılardan yararlanmıştır. Onlar alttan alta bir anlamı bulma diye bir şey ortaya çıkarmışlardı; Platon'un da mağara efsanesine sonradan mağara alegorisi denmiştir. Başka bir şey anlatmak istiyor ama hikâye sürekli olarak başka bir şey anlattığını bize söylemeden bir yerde bitiyor ve biz onu tekrardan başka şekilde gündeme getiriyoruz. Benjamin için sembol anlıktır, alegori ise art arda gelir. Bu yüzden tarih, zaman ve ölüm onda gündeme gelir. Sembolü reddetmiyor Benjamin, çünkü sembol yıldırım gibi bir şey.

Sembol bize Goethe'nin *urfenomen* dediği özelliği sunar, verir. Urfenomen en temelde olan, fenomenin özü diyebileceğimiz, tezahür ederken kendini de öz olarak veren, bir yerde fenomenin aslıdır. Ama bir illüminasyon, bir parlama içinde veriyor ve bu şimşek aniden olan bu fırlama, estetik alan ve devrimlerin aciliyetinin sembolü. Bu konuda kendisi şöyle yazıyor: "Sembolik deneyimin zaman birimi mistik bir andır. Orada sembol saklı bir yerden anlamı toparlar, bu saklı yer

kendi içinde saklı bir ormandır. Bu yüzden de kendi diyalektiğine bazen çıplak bir diyalektik bazen de durmuş bir diyalektik adını verir. Çünkü tarih baskıcıların tarihidir." Zaten Marx'ın *Kapital*'ine bakarsak orada o da "toplumsal ilişkiler, şeyler arasındaki bir ilişkinin halidir." Varolunca bir fantezi içerisinde söylenen, ele alınan bir ilişkiler türü yani hayalgücünün bizatihi orada olduğu bir kutup. Dolayısıyla kurtarıcılığın kendisinden vazgeçmiyoruz Mesihsiz Mesihçilikte. Ama kurtarıcılıktan vazgeçmediğimiz halde devrimci olan maddeci tarihçi olarak ortaya çıkan yenilenmenin kolektif bir deneyimine kök saldığını iddia eden bir düşünceyle yüz yüze geliyoruz. Peki böyle bir şey olabilir mi? Tarih kavramı işte bunun çevresinde dönüyor Benjamin'de. Müşterek geleneklerin, kolektif deneyimlerin imkânsızlığının üzerinde duran Benjamin edebiyat yazılarında auranın, geleneğin klasik anlamının kaybolması üzerinde durur ve bu reddedilmiş, inkâr edilmiş, bastırılmış bir tarihin devrimci yeniden ele alınışına bir yerde inanır. Bunu aynı zamanda bir yenilgi olarak görebiliriz.

Son olarak, "On Dokuzuncu Yüzyılın Başkenti Paris" adlı bir eser yazmak istiyordu, bunun genel şemasını oluşturmuştu ve her birinde bir kişinin ismi ve özeti olacaktı. Sözgelimi büyük Fransız tarihçi Michelet'ye atfettiği bölümde onun bir sözünü alır: "Her tarihsel dönem ondan sonraki dönemin hayalini kurar. Ve bu hayalini kurmanın gerçekleşmesi bazen şiddetle olur, bazen bir geçiş, bekleme sürecine girer." Burada da Baudelaire'i en çok kendisi yüceltmiştir. Baudelaire ilahiyat konusunda, "Bir tek bilim vardır, o da ilahiyattır" demiştir. Hicivle söylenen bir sözdür bu. Ve Baudelaire'in "Şair Gitgide Halesini Kaybediyor" diye bir şiiri vardır.[4] Buradan yola çıkarak sanatla ilgili yazılarında Benjamin yine bir çelişki ortaya koymuştur. Sanat eserinde bir hale olması lazım, en yakınken sanki bize uzaktan gelen bir şeyi vermekte, ama modernite gitgide bunun yok oluşu çevresinde oluşuyor, yenileniyor.

4 "Kaybedilen Hale" diye çevrilen "Perte d'Auréole" (ed.n.).

Bilhassa mimarinin dışında bunu sinemada görebiliriz diye, sanat eserinde çağımızda çoğaltılmak üzerinde yoğunlaştığını vurgulamaya girişmiştir. Çünkü bir film binlerce kopyası halinde ortaya çıktığı için artık aurası olmaz. Baudelaire'de de bu aurayı kaybeden şair gitgide büyük şehirdeki en beklenmedik süreçlere kendini verir. Baudelaire şairdir, fahişedir, şair kendini ve şiirlerini satar. Şair dilencidir, sokaktan geçen yaşlı bir kadındır, şair bu pasajlarda kendini kaybeden bir Paris köylüsüdür, diye bir dağıtma sürecine gider. Belki de bu çelişkileri bir arada yaşayan devrimi tarih içerisinde sonuçlanacak bir neden gibi değil de bir nimet olarak gören düşüncenin sonucunda Benjamin'in intiharını bir yenilgi olarak da düşünebiliriz. Ama yenilgi de felsefe de kaçınılacak bir şey değildir. Yenilgiler de bize ders verir. Şu anda tarihsel olarak da zaten yenilgiler çağında yaşıyoruz. Bunun içinden Benjamin gibi bir devrim mi yoksa sanatçının kendini dağıtması şeklinde bir hikâye mi çıkacak? Onu da zaman gösterecek. Tabii eğer nimet olarak karşımıza çıkarsa.

KAYNAKÇA

Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010.

Aragon, Louis, *Paris Köylüsü*, çev. Ayberk Erkay, İstanbul: YKY, 2017.

Baudelaire, Charles, *Kötülük Çiçekleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Varlık, 1967.

Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, Münih ve Leipzig: Duncker&Humblot, 1918.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Gönül Yakınlıkları*, çev. Sadi Irmak, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1962.

Marx, Karl, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2010.

Proust, Marcel, *Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 2010.

Scholem, Gershom, *Sabetay Sevi*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Kabalcı, 2011.

2

WALTER BENJAMİN'İN POLİTİK FELSEFESİNE DAİR ÖĞELER

M. ERTAN KARDEŞ

Düşünce tarihi insanlığın küfesinde yığılan hazinelerin ağırlığını artırmayı çok iyi biliyor; fakat insanlığa küfeyi devirerek içindekileri bizzat eline alması için yeterli gücü vermiyor.[1]

Giriş

Walter Benjamin bir üretici-yazar, entelektüel ve filozof olarak "bütün akımların dışında"[2] kalan bir figürdür. Onun edebiyatla olan ilgisi de politik düşüncesinin ufukları da halihazırda kullanılagelen birtakım tasniflere yakın ya da denk düşmeyecektir. Üstüne üstlük, bu tasnif edilemezliği, yakın geçmişteki sınırsız Benjamin alımlaması ile birlikte düşünüldüğünde, onun çok sayıda politik, estetik, teorik, yaşamsal perspektife ilham verdiği açıkça görülür. Birçok politik düşünce, "Benjaminci tavrı" hızlıca kendi tavrı olarak görme konusunda tereddüt etmeyebilir. O halde Benjamin'de politik-olana ilişkin

1 Walter Benjamin, aktaran Jürgen Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", çev. Marc B. de Launay ve Catherine Perret, *Revue d'esthétique*, n° 1, "Walter Benjamin", 1981, yeniden basım, 1990, s. 107-130.

2 Theodor Wiesengrund Adorno, "À l'écart de tous les courants", çev. C. David, Paris: Éditions Allia, 1999, 84-90.

sorgulamaya dair bu sınırsızlık içerisinde metodolojik birtakım yönelimlere başvurmak zorunlu görünmektedir. Daha önceki yazılarımızda ve çalışmalarımızda,[3] Berlinli düşünürün tarih, hukuk, politika, estetik ve teoloji bahislerini ele almıştık. Bu yazıdaki gayretimiz ise, onun düşüncesinin politik felsefe terimleriyle anlaşılmasına yardımcı olmak olacaktır. Bu sebeple mevcut makalede öncelikle Benjamin'in "politika"yı nasıl tanımladığı ele alınarak onun ne tarz bir politik felsefe geleneğine yakın durduğu, çalışmalarından hareketle ele alınmaya özen gösterilecektir. Bu makalede amaçlanan, yasa, şiddet, hukuk ve adalet terimleri üzerinden onun politik felsefesinin, anti-normativist ve anti-liberal olarak kavranmasını ortaya koymaktır.

Politika Tanımı

Benjamin okurları filozofun "politize" bir kişilik olduğu, sanat ve modernlik eleştirisi hususlarında politik tavırlar geliştirdiğinden elbette emindir. Fakat bu politikleşmenin nasıl bir politik felsefe geliştirdiğine dair işaret noktalarını belirlemek gerekmektedir. Aksi bir durumda Benjamin, gündelik yorum-

3 Bkz. M. Ertan Kardeş (2005). "Recherches sur la théorie politique benjaminienne dans ses thèses 'Sur le concept d'histoire'"; "Walter Benjamin'in 'Tarih Kavramı Üzerine Tezler'inde Politik Teorisinin Araştırılması", Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Tülin Bumin; M. Ertan Kardeş (2006). "W. Benjamin'de Tarih Kavramı", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 6(6), 115-120; M. Ertan Kardeş (2009), "Walter Benjamin'de Politika, Hukuk ve Şiddet İlişkisi", *Felsefe Logos*, 1(37), 119-125; M. Ertan Kardeş (2009), *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, Cilt 1, Bölüm adı: ("Walter Benjamin'in Felsefî Labirentine Bir Bakış"), İstanbul: Etik, haz. Çetin Veysal; M. Ertan Kardeş (2010), *Yazında Politika, Çeviri Politikaları*, Bölüm adı: ("W. Benjamin ile C. Schmitt Arasındaki Estetik ve Politika Tartışması"), Dilta Dil Hizmetleri, haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim adına Ferah Yazıcı; M. Ertan Kardeş (2014), "Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma", *Kampfplatz*, 2(5), 121-136.

ların etkisiyle, çeşitli bağlamlar karşısında göreli̇leştirilebilen, başka bir deyişle politik alanda "her şey olabilen" bir düşünüre dönüşmektedir. Dolayısıyla bu makale Benjamin'in politik kavrayışının belirli yönelimler taşıdığı fikrinden hareket etmektedir. Bu yönelimler ise Benjamin'i "apolitik" ve "göreceli" bir perspektiften kurtarmakta ve hatta tam aksine somut bazı politik konumlara işaret etmektedir.

Benjamin'in gözünde politika profan alana aittir. Kendisine dışsal bir ereği yoktur. Benjamin bir notunda şunu yazmaktadır: "Meine Definition von Politik: die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit."[4] Bu cümleye dair farklı çeviriler önerilebilir: "Politika tanımım: İşlenmemiş insansılığın icrasıdır"; "Politika tanımım: İnsanlığın azımsanmayan tamamlanmasıdır"; "Politika tanımım: İyileştirilmemiş/işlenmemiş insansılığın/sıradan insanlığın tamamlanmasıdır"; "Politika tanımım: İşlenmemiş insancıllaşmanın tamamlanmasıdır"; "Politika tanımım: İşlenmemiş, insan-olmaklığın işlenmesidir." Şimdi ise bu tanımı "Şiddetin Eleştirisi" denemesinin ekseninde yorumlanmaya gayret edilecektir.

Dikkat çeken ilk unsur kullanılan "Menschhaftigkeit" ifadesidir. Benjamin "insanlık" gibi genel bir tanım yerine, "insanileşme", "insansılık", "insan-olmaklık", "insancıllaşma" gibi praksis halinde ve idealize edilemeyecek bir süreçten bahseder. Henüz gerçekleşmemiş, işlenmemiş, serpilmemiş olmamış bir insan olma süreci. Buna bağlı olarak ikincisi "Erfüllung" (gerçekleştirilmesi/yerine getirilmesi) ifadesinin tuttuğu yerdir. Ben bunu "Alman Yasoyununun Kökeni"[5] metnindeki zaman kavrayışı ile ilişkilendiriyorum. İnsan-olmaklığın yerine getirilmesini her hamlesinde zamanın doldurulması olarak işlemektedir. Doldurulmuş zaman, zamanın olağan akışı açısından gerçek

4 Walter Benjamin, VI, 99. Şüphesiz bu notun yorumunda Benjamin'in teolojik-politik kavrayışını gözetmek uygun olacaktır. "Din olarak Kapitalizm" metni de meseleyi berrak hale getirecektir.

5 Walter Benjamin, GS, 1.1: 203-438.

bir olağandışı durumdur. Benjamin'in politika tanımı, zamanın doldurulmasına yönelik deneyimlenmemiş bir praksisi önceler.

Bu tanımı yöntem olarak Benjamin'in birçok metniyle yan yana getirerek yorumlamak mümkündür. Bu tanım şüphesiz romantiktir, ama yeni bir melankolik romantizm kavrayışıyla. Bu melankoliyi anti-konformist bir etki içerisinde ele almak daha doğru görünmektedir. Ütopiktir ama idealist değildir. Benjamin tarihi fetişleştiren ve onu dogmatik biçimde kavrayan Marksizm anlayışlarına karşı, yepyeni bir insanın yaratıldığı bir momentin peşindedir. Devlet dışında bir politika arayışı içerisinde görünmektedir. Onun açısından devlet sadece "anarşizm teorisinin", tarih ise "devrimci bir momentin" konusu olabilmektedir. Benjamin teknik-olanın, politik-olanı ikame etmeye çalıştığı bir çağda, homojenleştirilmiş zamanın akışını kıracak, böylelikle yeni ve dolu bir zamanın ortaya çıkacağı yepyeni bir insaniliğin eylemini "gerçek politika" olarak kavrar.

Benjamin'de politikanın melankolik bir boyutunu vurgulamak gerekiyor. Benjamin'in melankolisi, iktidar melankolisi değildir. Zira iktidar melankolisi, çoğu kez politikacılarda, yönetememekten dolayı, güçten uzak durmanın verdiği sahte bir hüzün duygusudur. İktidar olamamanın verdiği hınç ve zayıflıkla "muhalif" bir söylemin "iktidar olana" kadar sürdürülmesidir. Oysa Benjamin'de melankoli asli bir unsur olarak belirir. Melankoli, şimdinin zamanına dair mutsuz bir bilinçtir. Bir yanda melankolik kişiliği ile entelektüel ilgisi, yani ilgisiz ve çıkarsız bir merak olarak araştırma, anlama, bulma arzusu, yan yana durur; diğer yanda ise kolektif politik bir bedene angajman karşımıza çıkar. Öyle ki kendi felsefi tavrı ile politik konumu, çoğu kez çelişik gibi dursa da, karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir. Politik tavrı, kendi felsefi iddialarının bir sağlaması olarak hem eleştirel hem de yaratıcı bir konum üstlenir. Kendisini "sol kanat"ta tanımlayan Benjamin'in anti-liberal ve anti-normativist perspektifi onun nihilist[6] yaratıcı

6 Walter Benjamin, *GS*, 2.1: 204.

politik praksis kavrayışı ile örtüşür. Solcu ve "son Avrupalı" düşünür olarak, tüm politik akımların ötesinde yıkıcı ve devrimci güçlerin gerçekleştirmeye tamamlamaya yöneldiği politik momentlerin arayışı içerisindedir.[7]

Yasa

O halde iyileştirilmemiş/işlenmemiş insansılığın/sıradan insanlığın/insan-olmaklığın tamamlanması/icra edilmesi olarak politika, yeni bir yasa talep eden değil yasanın yazgısını kıran bir praksistir. Benjamin'in ilahi/Tanrısal/Mesiyanik şiddeti – belki Benjaminci şiddet demek daha doğru olur– bir yasayı ortadan kaldırıp yeni bir mitik düzen tesis eden bir şiddet değildir. Benjamin tamamıyla yasanın yazgısından özgürleşildiği bir moment tasarlamaktadır.

Benjamin "Zur Kritik der Gewalt" ("Şiddetin Eleştirisi Üzerine")[8] metninde mitik şiddet ile Tanrısal şiddet arasında bir karşıtlık kurar. Mitik şiddet döngüsel olarak şiddeti yeniden üretirken Tanrısal şiddet, tekrarı kırarak yeni bir tarihsel çerçevenin önünü açar. Eski yasayı tamamen ortadan kaldırarak yeni bir düzene kapı aralar. Bu haliyle de Tanrısal şiddet devrimci bir karakter taşır. Mitik şiddet, yazgısal bir mantığı kullanırken, Tanrısal şiddet yazgının mührünü kırar.

Yasa, kendi yazgısını izler ve yazgısal bir düzenden türer. Benjamin, hukuk düzeninin mitik karakterinden kaynaklanmayan bir adaletin peşindedir. Tıpkı Schmitt'in karar alması gibi, Benjamin de pozitivist yasanın kurala indirgenmesine

7 Benjamin'in, Erich Unger'in *Politik und Metaphysik* (1921) kitabından etkilenişini de bu arayış çerçevesinde okumak mümkündür.

8 Walter Benjamin, *GS*, 2.1: 179-203. Walter Benjamin, "Critique de la Violence", çev. N. Casanova, Paris: Payot, 2012. Walter Benjamin, "Critique of Violence", Walter Benjamin, *Reflections* içinde, çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, 1978, 277-300. Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", çev. E. Çakmak, Walter Benjamin, *Benjamin* içinde, haz. Besim Dellaloğlu, İstanbul: Say, 101-124.

karşı öngörülemeyen bir tekil ânın kaydını düşmeye meyillidir. Şöyle bir iddiada bulunmak mümkündür: Benjamin yasanın ötesine geçen bir adaleti sorgularken, Schmitt her tür yasa ile ilişkinin mitik karaktere yakın olduğunu ve bunun yazgısından kurtulamayacağını öne sürmektedir.

Benjamin'e göre iki durum söz konusudur: Mitik yazgının açığa çıkması olarak yasa; Tanrısal şiddette yazgının aşılması olarak yasanın kaldırılması. Schmitt'in realizm diye tanımladığımız görüşü ikincisinin imkânsızlığı üzerine bir politik-olan kavrayışı geliştirmektedir. Bu sebepten dolayı Schmitt yazgısal şiddet ile yasal şiddet arasında bir ölçü tutturmaya çalışırken, Benjamin yasanın ortadan kaldırılmasıyla özgürleşmeci/kurtuluşçu bir momentin kurulabileceğini savunur. Benjamin evrensel adaleti tekillik olarak tesis etmeye uğraşır ve modern çağın yazgıyı ortadan kaldıracağına inanır. Schmitt ise yazgının normatif olmayan ama zorunlu olarak politik olan karakterinin altını çizer. Bunun artık ortak iyi fikrine göndermede bulunan bir mistifikasyonla değil, "Tarih Kavramı Üzerine"de bahsedildiği şekliyle "ezilenlerin geleneği" ile mümkün olduğunu düşünür.

Benjamin, ezilenlerin geleneği açısından hukuk momentinin kırıldığı bir özgürleşmeden söz eder. Benjamin "tehlikeli" addedilen Schmitt'ten bile daha radikal bir şiddet teorisi üretir aslında: Buna göre "gerçek politika" sadece "gerçek adaleti" yürürlükteki yasayı ortadan kaldırarak yaratabilecektir.

Anlamı olmayan bir yasa artık hayatın kendisidir. Yasanın lağvedilmesi sadece bugünün insanlarını değil, geçmiş kuşakları da kurtaracaktır. Yazgı, bilinmeyen ve adı konulmayandır. Bunun üzerinden bir şiddet üretmektedir hukuk. Yazgı yürürlükte olan ama bilinmeyen bir yasadır. Şiddetin ne zaman uygulanacağına o karar verir. Niobe örneğinde olduğu gibi kimse yazgıdan kaçamaz. Yazgı açısından koruyucu şiddet de kurucu şiddet de aynı "git-gel diyalektiğinin" bir ürünüdür.

Benjamin, kurucu ve koruyucu şiddetin ötesinde yazgısal olmayan bir şiddet arar. Hukuka aşkın bir adaletin peşindedir. Hakiki bir politika, bilinmezliğin yazgısal şiddetini ortadan kaldıracaktır: O halde politikanın icrası tüm bu git-gel diyalektiğini kıran Tanrısal bir şiddettir. Ancak bizi şiddet sarmalına sokmayan bir eylem "gerçek bir politik" eylemdir.

Bu sebepten dolayı Benjamin'in mesihsiz mesihçiliği tüm devrimci süreçlere program oluşturmayı yasaklar. Mitik şiddetin erdemlerine güvenmeyen, yazgıyı parçalayan bir şiddetin oluşturulması esas gayedir. Politik eylem, kendi zamansallığını geçmişle olan ilişkisinden hareketle kurar; bir başka deyişle, politik eylem, zamanı dolduran eylemdir.[9]

Adalet

Hakikat gizemi yok eden bir açığa çıkma değildir; bilakis, adaleti mümkün kılan bir vahiydir.[10] Bu doğrultuda Benjamin'in politik eyleminin adalet kategorisiyle olan ilişkisini açığa çıkarmak gerekiyor. Alman filozofun *Toplu Yazılar*'ında yer almayan, ama Scholem'in kendi "Günlükler"inde yayımladığı "Adalet Kategorisi üzerine Araştırma Notları" bu çerçevede önemli bir yer tutar. Scholem'in aktardığına göre 1916 civarındaki bu yazışma notu, Benjamin'in Kant'ın *Metaphysik der Sitten*'deki *Rechtslehre* okumasına yaslanmaktadır. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"deki perspektifi apaçık önceleyen bir şekilde, Benjamin "adalet" ile "hukuk" arasındaki radikal gediğe işaret eder. Peter Fenves ve Eric Levi Jacobson[11] gibi önemli

9 M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* (haz. Çetin Veysal) içinde, Cilt 1, İstanbul: Etik, 2009, 518.

10 Walter Benjamin'in Arendt'e mektubu. Bkz. Walter Benjamin, *Correspondance*, Cilt 2 (1929-1940), Paris: Aubier, 1992, 294.

11 Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane : The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003.

araştırmacıların yayınlarında ön plana çıkan bu metin bir yandan Benjamin'in içerisinde bulunduğu felsefi ortamla diyalogunu göstermek, diğer yandansa onu öteki Benjamin metinleriyle sürekliliği içerisinde düşünmek açısından oldukça hayati bir önem taşımaktadır.

Benjamin [S,1: 401]'de şöyle der: "Sahiplik (...) her zaman için adil-olmayandır. Sahip olmanın düzeninde (...) adalete götüren bir yol yoktur." Benjamin, Kant'ın klasik hukuk jargonuna özgü "meum/tuum" [benimki, seninki] tartışmasını, başka bir deyişle özel mülkiyet sorununu hukuk ile adalet arasındaki gediği yaratan unsur olarak görür. Buna göre Benjamin "sahip olma" meselesini "özel" bir sahiplik olarak açmamayı önerir. Zira her sahiplik uygulaması mitik şiddetin[12] üretilmesini gerektirecektir. Oysa adalet kategorisi ancak ve ancak yazgının eylem alanından kaldırılmasıyla açılabilir. O halde Benjamin, hukuk tartışmasının başlangıç unsurlarını, adalet kategorisini kapatma olarak görmektedir.

İkinci olarak, Benjamin adaletin görevinin, dünyadaki en yüksek iyiyi yerine getirme olduğunu belirtir. Ne var ki bu da kişinin mülkiyet edinme hakkının tanınması üzerinden anlaşılamaz. Benjamin, kişinin sahiplik-hakkı yerine iyinin iyi olma-hakkına doğru geçişini öne sürer. Böylelikle klasik bir sosyalist/komünist teoriden uzaklaşmaktadır. Zira kişinin ihtiyaçları ve iyelikleri üzerinden açılacak bir bahsin adalet kategorisine dair yönelim sergilemeyeceği aşikârdır. Buradaki çelişki sahip olmanın koşulu olarak tanınan kertenin yasal iktidarı ile onun düzeni aşan gayrimeşru şiddetinin gizli suç ortaklığıdır. Yasal iktidarın buyurma meşruiyetini aldığı koruma ve bu sayede özel mülkiyet hakkı, kaynağında aynı iktidarın dolayımsız şiddetinin varlığıyla kendisini mümkün kılmaktadır. Hukukun meşruiyeti, yasasız bir momentin şiddetini varsayar.

Mademki hukukun yasası kendi kendine vazedilmiş değil-

12 Bkz. Peter Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford: Stanford University Press, 2011, 189.

dir, o halde yasanın şiddetini gösterme ya da saklama tarzları, kendisini talepler üzerinde tanımlayan haklar teorisinin içerisinde saklıdır. Adalet, kategorik bir talebe indirgenemez. Bir sosyalist teori kendi varoluşunu kategorik taleplerle sınırladığı ölçüde adalet kategorisine dair temel koşulu tartışamayacaktır. O halde Adalet, yasanın bir buyruğu olarak cisimleşemez.

Benjamin'in Tanrısal şiddetinin, hukuk ile şiddet arasında bağı koparan fiili, bu çerçevede adalet kategorisine tekabül etmektedir. Çıplak yaşam üzerindeki tertibatın kırılmasını amaçlar. Nitekim adalet asla sahip olunamayan ve hukuki düzenin tertibatlarına indirgenemeyen bir haldir. "Tarih Kavramı Üzerine"nin 8. tezini bu bağlamda yorumlamak onun politik kavrayışına en uygun düşebilecek kavrayış olacaktır.[13]

Politik Nihilizm

"Teolojik-Politik Fragman"da yazdığı gibi, Benjamin'in dünya politikasının görevi nihilizmdir.[14] Ezilenlerin politikası zamanın akışındaki her anda gerçekleşebilecek bir tavırdır. Bu bağlamda, politika, fiili rastlantısallık mekânı olarak düşmana sürekli olarak yanıt verebilme, yani müdahale edebilme gücüdür.

Anımsamayı devrimci bir yeti olarak sunan Benjamin için, anımsamanın başlattığı geçmişi kurtarma eyleminin tamamlanması ise politik eylemde gerçekleşir. Politik eylem, geçmişte tamamlanmamış olanın düzeltilmesine /tamir edilmesine yöneliktir. Geçmişe yönelik bu tamirat girişimi, tarihinin yarıklarından, izlerinden yola çıkarak işe koyulacaktır.

---

13 Walter Benjamin, GS, 1.2: 697. Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", Walter Benjamin, *Œuvres III* içinde, çev. M. de Gandillac, P. Rusch ve R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, s. 433. W. Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", 8. tez: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil kuraldır" (çev. Nurdan Gürbilek), *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* (haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis, 1993. 32.

14 Walter Benjamin, *GS*, 2.1: 203-204.

"Deneyim ve Yoksulluk"[15] metninde Berlinli düşünür, medeniyet övgüsü yerine "pozitif barbarlık"tan söz açar. "İnsanlık" ve "medeniyet" övgüsünün mistikleştirme özelliğini belirginleştirerek başlangıçları kurabilme hamlesini şu şekilde vurgular:

> Evet, itiraf edelim gitsin: Bu deneyim yoksulluğu yalnızca bazı kişilerin değil, aslında insanlığın deneyimlerindeki yoksulluktur ve bu da yeni bir çeşit barbarlıktır. Barbarlık mı? Hem de nasıl. Bunu yeni ve pozitif bir barbarlık kavramını ortaya atmak için söylüyoruz. Öyle ya, deneyimlerdeki yoksulluk nereye götürüyor barbarı? Onu yeniden başlama noktasına getiriyor. Azla yetinmek, azdan başlayarak, ama bu arada sağa sola bakmadan inşa etmek...
>
> Bizler yoksul duruma düştük. Bugün elimize birkaç kuruş geçsin diye değerinin yüzde birine rehin bırakıp insanlığın mirasını parça parça elden çıkardık. Ekonomik bunalım kapıda bekliyor, ardında gölgesi, yaklaşan savaş. Sıkıca tutunmak bugün birkaç devin meselesi oldu ki bunlar, Tanrı biliyor ya, birçoklarından daha insancıl değiller; daha da barbar, ama olumlu anlamda değil bu barbarlık. Ötekilerin kendilerine yeniden çekidüzen vermeleri gerek, azla idare etmeleri... Onlar bunu, meseleyi kökünden kendi sorunları haline getiren, anlayış ve feragat temeline oturtan adamlarla yapıyorlar. Yapılarıyla, eserleriyle ve tarihiyle insanlık, yumurta kapıya dayandığında, kültüründen sağ çıkmaya hazırlanıyor. Gönül istiyor ki bunu gülerek yapsın. Bu gülüş arada bir barbarca sesler çıkarıyor. İyi. Dileriz ki birey, halka zaman zaman biraz da insanlık bahşetsin, çünkü halk günün birinde insanlığı ona faiziyle ve faizinin faiziyle geri ödeyecektir.[16]

---

15 Walter Benjamin, GS, 2.1: 215. Walter Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk" (1933), Walter Benjamin, *Parıltılar* içinde, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge, 1990.

16 W. Benjamin, a.g.y., s. 18-19.

Benjamin, İnsanlık'ın medeniyet'ine karşı barbarın sıfırdan başlangıç yapabilme üretkenliğini savunur. Deneyim yoksulunun pozitif barbarlığı, medeniyetin barbarlığını imha edebilecektir. Gerçek bir politika, medeniyetteki barbarlığı söken ve onu ifşa eden bir politikadır. Bu şekliyle Benjamin, politikacıların ve politik-olanın banalliğinin ötesinde gerçek bir politika peşindedir. Öyle ki Benjamin'in melankolisi mevcut hiçbir politik cereyanla örtüşemeyecek kadar yıkıcı ve nihilisttir. O halde Benjamin'in politik nihilizmi hâlâ etik ve estetik gibi alanlarda nihilizm üreten çağdaşlarının aksine, hâlâ olmayan ama yaratılmayı bekleyen bir politik eylemin izindedir.

Benjamin'in politik nihilizmi, bir kaçış stratejisi üretmeyi reddeder. Bu haliyle Benjamin "yeni" ve "kötü" şeyleri düşünerek "politik" iyimserliğini nihilizmiyle üretir. İyimserdir zira hâlâ kurtuluş mümkündür tezinden yola çıkmaktadır.[17] Kurtuluş, adaletsizliğin ifşa edilmesiyle mümkün olabilecektir. Adaletsizlik sürdüğü sürece dünya onarılmak için karşımızda öylece duracaktır.

Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Savaş ve Savaşçının Dönüşümü

"Faşizm talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur." "Tarih Kavramı Üzerine"nin 8. tezi, Benjamin'in politik duruşunu birçok

17 Benjamin kapitalizm eleştirisinde meta fetişizmine karşı mücadele eder ama klasik Marksist eleştiriden farklı bir duruş sergiler. Her şeyden önce kapitalizm karşısında ya da kapitalizmde herkes eşit derecede "suç ortağıdır". Bir anti-kapitalist söylem, kendisini kapitalizm karşısında ve onun dışında üstün görmeye başladığı andan itibaren, dünyanın karşımıza hep kesitler halinde çıktığını unutmuştur/ unutmuş gibi yapmaktadır. Dünya bize fantazmagoryalar sunar; dünyanın gerçekliği de bütünsel olmayan karakteri de kaynağını buradan alır. Yapılabilecek fantazmagoryaların yıkımını sağlamaktadır. Anti ve meta-kapitalist söylem kendi içerisinde dünyanın fantazmagorik karakterini hâlâ yeniden üretirken, Benjamin devrimci karşı koyuştan insanlıkta saklı gizil güçlerin açığa çıkmasını umar.

farklı kavrayış alanında faşizme karşı konumlandırmasını perçinler. Faşizm, estetikten hukuka, politikadan bilime kadar hangi zihniyeti üretmektedir ve gerçek anlamda nasıl durdurulabilir? Faşizmin kendini ürettiği ve sunduğu zeminlerin ifşası en az faşizm karşıtı politik bir karşıtlık kadar gereklidir. Bu bağlamda çağın ethosunu ve çağın dönüşümünü savaş ve teknik çerçevesinde düşünmek zorunlu hale gelmektedir.

Benjamin'in 1930'da yayımladığı "Theorien des deutschen Faschismus: Zu der Sammelschrift 'Krieg und Krieger' herausgegeben von Ernst Jünger" ["Alman Faşizmi Teorileri. Ernst Jünger tarafından yayıma hazırlanan 'Savaş ve Savaşçı' derlemesi hakkında][18] metnindeki politik angajmanı ile felsefi perspektifi örtüşmektedir. "Faşizm"e karşı duruş olarak da okunabilecek bu perspektifi basmakalıp bir Marksizme ya da anarşizme yaslanmaz. Aksine, "savaşı kaybetmiş" olmanın "histerisinin" dönüştüğü zafer budalası tavrı, politik sökümünü gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Faşist savaş kavrayışının mistik tavrını kırmaya yönelik bir çabayı ortaya koyar.

Öncelikle Benjamin, derlemedeki bu savaş teorisini "sanat için sanat" kavrayışının savaş alanına doğrudan bir aktarımı olarak görür:[19] Buna göre "savaş için savaş" kavrayışı, savaşın politik, sosyolojik ve teknolojik dönüşümlerini kavramadan "savaşçı metafiziği" yaratmakta, ve bu metafizik faşizme özgü olan politikanın estetikleştirilmesi hamlesinin dolayımsız bir parçası olarak gelişmektedir. Aslında Benjamin için, Jünger ve Salomon gibi yazarların oluşturmuş oldukları "savaşçı" metafiziği oldukça ilginçtir; zira savaşın geçirmiş olduğu tüm kökensel dönüşümler yokmuş gibi yapılarak sanki zaman, mekân ve tarihüstü bir savaşçı hissiyatından söz etmektedirler. Milliyetçilik adına geliştirilen bu savaşçı kavrayışından

18 Bkz. Walter Benjamin, "Theorien des Deutschen Faschismus", *Gesammelte Schriften* içinde, Band III, haz. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 238- 250.

19 Bkz. W. Benjamin, a.g.y., 240.

Berlinli düşünür, sebepler ile sonuçlar arasındaki "sapkın" yerdeğişimini anlamaktadır.

Oysa teknoloji ve kitle çağında en az görülebilecek unsur "kahramanlık" iken, kahramanlık idesi, tüm koşul ve bağlamlardan soyutlanarak mutlak bir kavrayışa dönüştürülmektedir. Böylelikle estetikleştirilerek[20] ele alınan savaşçı figürü, politik dolayımları ve teknolojinin yarattığı dönüşümleri dışarıda bırakarak büyük bir mistifikasyona yol açmaktadır. Nasyonal-Sosyalist ideolojinin estetizmi bu büyük metafizik-mitle, yüzleşemediği dünya savaşı sendromunu kahramansı bir anlatıyla ikame etmeye çalışmaktadır.

Böylelikle yaratılan mit, kitlelerin tepkisini politikleştirmekten ziyade estetikleştirerek, açık şiddet kullanımını yegâne çare olarak dayatır. Artık her şey bu mit açısından, iyi ya da kötü olarak görünmektedir. Dolayımsız şiddet ise estetikleştirilen politik alanın kendini yeniden ürettiği fiildir.

Jünger'in "Savaş ve Savaşçı" derlemesindeki "Toplu Seferberlik" ["Die Totale Mobilmachtung"][21] yazısı ve "İçsel bir Deneyim olarak Kavga/Savaş"[22] (1922) metni benzer bir süreklilik içerisinde okunabilir. Bu metinlerde Jünger, bütün biçimlerinin ve bağlamlarının ötesinde varolan bir kavgadan/mücadeleden söz eder. Savaşçı tıpkı "İşçi" figürü gibi çağları aşan bir ethosun dolayımsız taşıyıcısı olarak anlaşılmaktadır.

---

20 Bkz. Walter Benjamin, "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I-2, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 709-739. Bkz. Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*, Band I-2, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, 431-508.

21 Ernst Jünger, *Krieg und Krieger*, Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1930, 9-30. Krş. Ernst Jünger, *L'état universel*, suivi de *la mobilisation totale*, çev. H. Plard ve M. B. de Launay, Paris: Gallimard, 1990, 95-141.

22 Bk. Ernst Jünger, *La guerre comme expérience intérieure*, çev. F. Poncet, Paris: Christian Bourgois, 2008.

Kavga da, savaş da, savaşçı da vardır; tarihsel zaman sadece zaten orada varolan Geist'ın vesilesidir. Jünger'in etkileyici anlatımı koşul ve sonuç ilişkisini yerinden eder. Benjamin ise nüfus arasındaki sivil-asker ayrımının ortadan kalktığı, sınırların belirsizleştiği hatta uluslararası hukukun uygulanabilirliğini ortadan kaldıran "gaz savaşı"ndan ("Gaskrieg") bahseder.[23] Gaz savaşının anonim ölümlü bedenlerini, savaş metafiziği ile ikame eden Jünger, aslında Teknik'e dair temel sorunu, mistik bir idealleştirmeyle çözmeye çalışmaktadır.

Benjamin'in "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı" başlıklı denemesinde aura yitimi ve faşizm arasında kurmuş olduğu ilgi, sanat ile savaş arasındaki sürekliliği de ortaya çıkarır. Benjamin, metnin "Sonsöz" kısmında faşizmi, mülkiyet ilişkilerine dokunmadan kitlelerin seferber edilmesi olarak tanımlar.[24] Faşizm tam da bu ilişkileri koruyarak kitlelerin kendisini ifade etmesi olarak belirebildiği için politik yaşamın estetikleştirilmesidir.[25] Faşizmin aşırı-politik söylemleri, pre-politik düzlemde geçen sekansların estetikleştirilmesi üzerine kurulu bir yaşantıdır ve her tür politik deneyimin imhası olarak karşımıza çıkar.

Faşizm söz konusu olduğunda, ortaya gerçek anlamda bir politik antagonizma çıkmadığından, politik yaşamın estetikleştirilmesi zorunludur. Zaten antagonizma ve kitlelerin ümitsizliği örgütlenmemektedir, estetikleştirilmektedir. Savaş figürünün belirmesi en az politikanın estetikleştirilmesi kadar gereklidir. Zira kitlelerin seferber edilmesi için bir ivmeye ve düşmana ihtiyaç vardır. Nasıl ki asker-sivil ayrımı kalkmıştır, iç-dış ayrımı da silikleşmeye başlamıştır. Düşmanlar her yerdedir ve "hareket" olarak faşizmin ivmesi onlarla ve onlarda artar. Bütün bu hareketliliğin yegâne koşulu gerçek bir politik mekân talep etmemesidir.

---

23 Bkz. W. Benjamin, a.g.y., 240.

24 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I-II, 506.

25 Walter Benjamin, a.g.y.

Teknik ve onun yeniden-üretebilirliği ile faşizmin kitleleri seferber edebilmesi el ele gider. Faşizmin aradığı ivme kazandırıcılar teknik tarafından sağlanır. Teknik yeniden üretebilirlik çağında savaş, emperyalist savaş, gaz savaşı, faşizmin savaşı, her şeyden önce insani şeyler alanının politikliğini ikame eden savaş için savaştır. Savaş kendi amacını kendisinde taşır, öyle ki insan sadece estetik "sarfiyat malzemesi"ne dönüşmüştür. Benjamin, faşizmin ve emperyalizmin savaşlarını, insanın politik yabancılaşması olarak tanımlamakta, ama bu yabancılaşmanın yarattığı tahribatın, kitleler açısından sadece estetik seyrin bir parçası olduğunun altını çizmektedir. İnsanın sarfiyat malzemesine dönüştürüldüğü bu teknik paradigmanın savaşına karşı, politik bir duruş dışında seçenek yoktur.

Benjamin muzaffer liberalizm ile yükselen faşizm arasında bir ayrım yapmadığı gibi herhangi bir savaş ideolojisi ile barışçıllığa da aynı mesafede durmaktadır. Mesele sadece savaşa karşı çıkmak ve barışı sevmek olsaydı, savaşın askerler arasında yapıldığı bir çağda yaşamak gerekirdi. Benjamin dünyanın büyüsünün bozulduğu çağda savaşı anlamanın, sarfiyat malzemesine dönüştürülmüş insanın estetiğini kavramaktan geçtiğini ortaya koyar. Benjamin'in gözünde yabancılaşma düzeylerinin saptanması ve iyileştirilmesi yerine yabancılaşma formlarının bütününü kaldıran yeni bir biçimin ortaya konulması gerekmektedir.

Sonuç

Benjamin'in politik felsefesi açısından temel öğeleri şu şekilde sıralamak mümkün olabilir: Politika, Benjamin jargonunda zamanın doldurulması, geçmişin kurtarılmasıdır. Ezilenlerin, adaleti perspektifinde bir praksistir. Tarihsel ve hukuki kertelerle ikincilleştirilemeyen uzlaşmaz bir politik praksis antagonizması olarak kavranabilir. Berlinli düşünür, mutlak kurucu

iktidarın peşindedir. Öyle ki bu kurucu iktidarın kurulmuş bir momenti yoktur. Son kertede politika yaratımın çilesi olarak belirmektedir: Trajik kökenin izindedir ve bu anlamda köken hedeftir.[26] Dünya daimi olarak tamir edilmeyi ve düzeltilmeyi beklemektedir.

Bu çıkarımlardan hareketle denilebilir ki Benjamin'de politik praksisin bir dolayımsızlık momenti olarak anlaşılması belirleyicidir. Onun politik felsefesi, galipler alayı içerisinde "zafer narası" atanların sesine karşı kurtuluşun parıltısını yaratmaya çalışmaktadır. Kurtuluş imkânı ise her zaman vardır. Benjamin egemen ile politika alanının özdeş tutulamayacağını, zira ezilenlerin de politika sahnesinde faaliyette bulunabileceğini göstermeye çalışmıştır: Gerçek bir politika, egemenin hukukunun askıya alınmasıyla mümkündür.

Özetle, Benjamin'in politik felsefesi hiç kurulmamış olan ve bizi yasanın yazgısından kurtaran daimi bir kurucu iktidar arayışıdır. O halde Benjamin'e yöneltilebilecek eleştirinin kaynağı bellidir: Benjaminci şiddet, eğer gerçekleşmiş olsaydı bile kendisini görünür kılamazdı; görünür kılsaydı kurulmuş bir iktidar olurdu. Böylelikle Benjaminci politika mitik yazgının içine düşmüş olurdu. Eğer mitik yazgının içine tekrar düşülecekse hukuki momentleri aşmaya yönelmek daha büyük felaketlere götürmez mi? Başka bir deyişle, adaletin, mitik düzen dışında bir tesisi yoksa, dünya mutlak olarak adaletsiz bir düzen olarak tanınmak zorunda kalınmaz mı? Fakat bu eleştiri

26 Walter Benjamin, *GS*, 1.1: 226. "Köken, tamamıyla tarihsel bir kategori olmasına karşın, şeylerin oluşumuyla hiçbir alakası yoktur. Köken doğmuş olanın oluşunu belirtmez; bilakis, tam olarak oluşta ve sona erişte doğmakta olanı işaret eder. Köken oluş nehrinde bir girdaptır. Ve kendi ritminde olmakta olanın maddesini sürekler/ alıp götürür. Köken kendinin asla çıplak, apaçık varoluş içinde, olgusal olanda bilinmesine imkân tanımaz ve ondaki ritmik-olan sadece ikili bir optik içinde algılanabilir. Bir yandan bir onarım, bir tamir edilme gibi, diğer yandansa bundan dolayı açık, hatta tamamlanmamış, her zaman açık bir şey olarak tanınmayı talep eder."

bile Benjamin'in niçin Jacob Taubes'in tabiriyle[27] Adornocu estetik nihilizme kaymadığını ve niçin Schmittçi karar almanın ötesini aramakta ısrarcı olduğunu gösterir. Benjamin'in neden hâlâ ve yine politik felsefenin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Benjamin tek bir gerçek politik felsefeyi tanımaktadır, o da kurtuluşun ışığını saçan felsefedir. Gerisi zaten felaketi anlatacaktır. Ya da felaketin alternatifleri arasındaki nöbet değişimlerini.

---

27 Jacob Taubes, *En divergent accord*, çev. P. Ivernel, Paris: Rivages, 2003.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKÇA

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band I-1, Band I-2, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Band II-2, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band III, haz. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band IV-1, Band IV-2, haz. Tillman Rexroth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band V-1, Band V-2, haz. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band VI, haz. Tillman Rexroth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

—, *Gesammelte Schriften*, Band VII-1, Band VII-2, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser; Christoph Gödde, Henri Lonitz ve Gary Smith'le ortak çalışma içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

ÇEVİRİLER

Œuvres I-II-II, çev. M. de Gandillac, P. Rusch ve R. Rochlitz Paris: Gallimard, 2000.

Écrits Français, présentés par J.-M. Monnoyer, Paris: Gallimard, 1991.

Correspondance 1 – 2, haz. T. W. Adorno ve G. Scholem, çev. Guy Petitdemange, Paris: Aubier, 1979.

Technique et Expérience, Mélancolie de Gauche et Autres Textes, haz. Ubaldo Fadini, Paris: Eterotopia France, 2016.

İKİNCİL KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., *Sur Walter Benjamin*, çev. C. David, Paris: Allia, 1999.

Benjamin, Andrew, *Working with Walter Benjamin. Recovering a Political Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Erdağı, Bora, "Walter Benjamin and Political Philosophy", *Sofia Philosophical Review*, Vol. VII, No. 2, 2013.

Fenves, Peter, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

Habermas, Jürgen, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", çev. Marc B. de Launay ve Catherine Perret, *Revue d'esthétique*, n° 1, "Walter Benjamin", 1981, yeniden basım 1990, s. 107-130.

Jünger, Ernst, *Krieg und Krieger*, Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag Berlin, 1930, 9-30.

L'état universel, suivi de *la mobilisation totale*, çev. H. Plard ve M. B. de Launay, Paris: Gallimard, 1990, 95-141.

La guerre comme expérience intérieure, çev. F. Poncet, Paris: Christian Bourgois, 2008.

Jacobson, Eric. *Metaphysics of the Profane: the Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003.

Kardeş, M. Ertan, "Recherches sur la théorie politique benjaminienne dans ses thèses 'Sur le concept d'histoire'" ["Walter Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine* Tezlerinde Politik Teorisinin Araştırılması"], Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Tülin Bumin, *Galatasaray Üniversitesi*, 2005.

—, "W. Benjamin'de Tarih Kavramı", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 6(6), 2006, 115-120.

—, "Walter Benjamin'de Politika, Hukuk ve Şiddet İlişkisi", *Felsefe Logos*, 1(37), 2009, 119-125.

—, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, Cilt 1, Bölüm adı: ("Walter Benjamin'in Felsefî Labirentine Bir Bakış"), İstanbul: Etik, haz. Çetin Veysal, 2009.

—, *Yazında Politika, Çeviri Politikaları*, Bölüm adı: ("W. Benjamin ile C. Schmitt arasındaki Estetik ve Politika Tartışması"), Dilta Dil Hizmetleri, haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim adına Ferah Yazıcı, 2010.

—, "Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma", *Kampfplatz*, 2(5), 2014, 121-136.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin: Histoire d'une amitié*, Paris: Pluriel (Hachette), 2001.

Taubes, Jacob, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. P. Ivernel, Paris: les Rivages, 2003.

—, *La Théologie politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, çev. Mira Köller ve Dominique Séglard, Paris: Éd. du Seuil, 1999.

3

WALTER BENJAMİN VE POLİTİK TEOLOJİ

BESİM F. DELLALOĞLU

Merhabalar. Öncelikle teşekkür ederek başlamak isterim. Âdetten, usulden olmasından öte, samimiyetle. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne teşekkür ederim. Ben Walter Benjamin'e çok meraklı bir insanım. Bu konu üzerine bir etkinlik düzenlemiş olmaları dolayısıyla Ertan ve Cengiz hocalara teşekkür ederim. Beni de davet ettikleri için de ayrıca teşekkür ederim. Benim için önemli bir gün.

Tabii, ayrıca, başlık da önemli geliyor bana. "Politik Felsefe" bağlamında Benjamin'i konuşmak çok anlamlı! Yani, biraz belki bizim akademik terbiyemizden de kaynaklanan bir sorundur bu. Benjamin'in dahil olduğu birçok düşünürü, politik boyuttan, politik felsefe boyutundan azat ederek akademikleştiriyoruz. Sabah oturumunda yapılan konuşmaların birçoğunu takip ettim ve Benjamin'in çok politik bir düşünür olduğu konusundaki önermelere ben de katılıyorum. Ancak, Türkiye'de Benjamin'in algılanmasında politik yönünün çok geri planda kaldığını düşünüyorum. Çok basit bir örnekle anlatayım: 1960'lar ve 70'lerde Marksist-Sol literatürün Türkçeye yoğun olarak aktarıldığı süreçte Benjamin ve elbette diğer Frankfurt Okulu düşünürleri de aktarılmamıştır. Örneğin Sol

ya da Onur Yayınları'ndan bir Benjamin yapıtı çevrilmemiştir. Oysa Latin Amerika ülkelerinde hem Benjamin'in hem de diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinin çok daha "sol" ve dolayısıyla "politik" bağlamda okunduğunu, tartışıldığını görebiliyoruz.

Okuduğumuz, etkilendiğimiz yazarlar, düşünürler bize bir sorumluluk yüklerler. Onların düşüncelerini, fikirlerini yaşadığımız zaman ve mekânda yorumlamak, sorgulamak, yeniden inşa etmek önemlidir. Öteki türlüsü malumatçılık olur ki onu Google hepimizden daha iyi yapıyor zaten.

Fotoğraf ortaya çıktığından itibaren mimetik resmi gereksiz kıldı. Çünkü fotoğraf, taklidi resimden daha başarılı bir şekilde yerine getiriyordu zaten. Google'ın da aslında "düşünce/malumat" dünyasında benzer bir etki yapması beklenirdi ama henüz bunu göremedik maalesef! Bırakın malumatı Google biriktirsin. Bizler, bu malumatı nasıl değerlendireceğimize karar verelim.

Politik bir düşünürü malumatlaştırmak onu depolitize etmektir zaten. O düşünürü okuyoruz, biliyoruz ama onun fikirleri bizim yaşadığımız zaman ve mekâna hiç değmiyor. Teğet bile geçemiyor! Yani malumat bilgileşemiyor, bilgi toplumsallaşamıyor. Bizim beşeri bilimlerimiz yeterince beşer olamadığı için hep şaşıyor!

Kefaret (Kurtuluş) ile Devrim arasında gerçekten bir ilişki kurulabilir mi? Proletarya hakikaten bir "mesih-sınıf" mıdır? Belki de tıpkı Ulus-Devlet'in Tanrı'nın, Yurttaş'ın Mümin'in seküler bir formu olabileceği gibi! Hem iyi bir Marksist hem de aynı zamanda iyi bir Kabalacı olunabilir mi? Yahudi mesihçiliği ile modern devrimcilik arasında bir irtibat kurulabilir mi? Teoloji zaten hep politik miydi? Politika da hâlâ ve hep teolojik midir? 1940 yılında Fransa sınırındaki bir İspanyol (Katalan) köyünde intihar etmiş Marksist bir Alman Yahudisinin bütün bunlarla ne alakası olabilir?

Bu sorulara günümüzde bile Türkiye'de "evet mümkün-

dür" demek oldukça zor gözüküyor. Marksist olduğu bilinen bir düşünürü "politik teoloji" bağlamında tartışmak birçok "solcu"ya tuhaf görünecektir. Ama özellikle Benjamin'in de içinde yer aldığı Weimar Almanya'sı bağlamında bu durum hiç de tuhaf değildi.

Benim bugün yapacağım konuşmanın ana ekseni "politik teoloji" meselesi. Elbette Benjamin'den yola çıkarak ama biraz da kendi düşüncelerim üzerinden geliştirerek aktaracağım meseleyi. Sabah Nami Hoca'nın konuşmasında beni de ilgilendiren pek çok şey vardı. O bir kısmını paylaştığı ve açtığı için benim aynı şeyleri tekrar etmem biraz gereksiz diye düşünüyorum. "Politik teoloji" meselesi üzerinde durmak istiyorum ki bu Benjamin'de önemli bir boyuttur. Tabii burada Benjamin'den söz ederken, Carl Schmitt'ten de söz etmek gerekiyor. Zaten "politik teoloji" meselesi doğrudan Schmitt'in 1922'de yayınlanan aynı isimli kitabından kaynaklanıyor.[1] Çok detayına girmek istemem ama bilmeyenler için bu iki düşünür arasında çok ciddi bir düşünsel bağlantı olduğu aşikâr. Hatta Benjamin'in Schmitt'e yazdığı bazı mektupların Adorno tarafından uzun süre boyunca, Benjamin'in mektuplarını bir araya getiren kitaba alınmadığını biliyoruz. Bu mektupların kitaba girmesi ancak Jacob Taubes tarafından gün ışığına çıkarılınca mümkün olabiliyor.

Bu tabii ilginç bir ilişki birçok açıdan! Çünkü sabahki terimleri kullanarak devam edeyim, "bir komünist" ile "bir faşist" arasında nasıl bir entelektüel alışveriş olabilir? Tabii ikisini de tırnak içinde kullanmak koşuluyla soruyorum bunu. Aslında Adorno'nun tavrının da arkadaşının bu "ilişkisi"ni gizleyerek korumakla ilgili olduğunu düşünüyorum şahsen. Ama bu "ilişki" benim açımdan çok büyük bir ilginçlik içermiyor. Burada bağlamı anlamak açısından Ertan'ın sabah yaptığı konuşmadaki "anti-liberal" ve "anti-normativist" nitele-

1 *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2016 (ed.n.).

melerini hatırlamakta fayda var. Yani Ertan'a şu anlamda katılıyorum, bu sıfatlar Benjamin için kullanılabilir sıfatlar. Ancak bence yeterli değiller. Çünkü Weimar Dönemi (1919-1933) aydınlarının bütününe baktığımızda hangisi böyle değildir? Yani bu soruyu sormamın nedeni de aslında Carl Schmitt ile Benjamin arasındaki ilişkiye geri dönmek. Yani "anti-liberal" ve"anti-normativist" olmak aslında bu aydın kuşağının ortak bir özelliği. Ki bunların içinde sağcılar, solcular, Marksistler, teologlar vs. var. Walter Benjamin, Carl Schmitt, Ernst Bloch, Martin Buber, Franz Rosenzweig, hatta Franz Kafka bile var. Hani Kafka edebiyatçı ama mesela herkes bilir diye örnek veriyorum, *Dava*'yı düşünün. *Dava*'ya da anti-liberal ve anti-normativist diyebiliriz rahatlıkla.

Dolayısıyla bütün bunları bence "anti-liberal" veya "anti-normativist"ten çok bu hususları da içeren bir bağlamda ama daha üst bir başlık olarak "modernlikle derdi olmak", "modernliğe radikal anlamda eleştirel olmak" gibi bir noktada birleştirebiliriz. Bu noktada, yani modernliğe karşı eleştirel olmak bağlamında bir "komünist" ile bir "faşist" aynı üstbaşlığın altına yazılabilir. Bu modernlik eleştirisi meselesi, Almanya'nın da bir "geç modernlik" ülkesi olduğunu düşündüğümüzde daha da mantıklı geliyor. Elbette bu "geç modernlik" saptamasını göreli olarak ifade ediyorum. Yani Almanya'nın geç modernliği sadece İngiltere ve Fransa ile karşılaştırdığımızda mümkündür. Bu tip ülkelerde zaten modernliğe karşı İngiltere ve Fransa'ya göre çok daha yoğun bir entelektüel tepki olması biraz eşyanın tabiatına uygun, tarihsel anlamda bana normal geliyor. Bu çerçevede Benjamin'in Schmitt'e yazdığı hayranlık dolu mektupları anlamak o kadar da zor değil. Benjamin bu satırları Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* kitabını okuduktan sonra yazıyor. Zaten Benjamin'in eserlerinde bu etkiyi açıkça görebiliyoruz. Özellikle ölümünden kısa bir süre önce bitirdiği ve düşünsel vasiyeti olarak da kabul edilen *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* Schmitt'e göndermelerle doludur. Sabahki konuşmalar-

da "ezilenlerin tarihi", "istisna hali" kavramları geçti sanıyorum. Bunlar, doğrudan Schmitt'e göndermelerdir. Hatta biraz daha el yükseltme iznim olursa, ben aslında Benjamin'in en Schmitt etkili eseri olan *Tarih Tezleri*'nin Frankfurt Okulu'nun Benjamin'in 1940'daki ölümünden sonra geliştirecekleri kuramı fazlasıyla etkilediğini düşünürüm. Adorno ile Benjamin arasındaki yoğun mektuplaşmalara baktığımızda Adorno'nun Benjamin'i bir babanın evladını eleştirmesi gibi eleştirdiğini görürüz. Mektuplarda Adorno Benjamin'i hem vülger materyalizme, hem de mistik, teolojik eğilimlere karşı sürekli olarak uyarır. Ancak Frankfurt Okulu'nun özellikle kılı kırk yaran modernlik eleştirisinin Benjamin ile Schmitt arasındaki bu irtibattan, genel olarak da biraz önce söz ettiğim Weimar ruhundan çok etkilendiğini düşünürüm.

Sanırım artık "politik teoloji" meselesine girmenin zamanıdır. Bu elbette oldukça ilginç bir kavram. Özellikle de bizim gibi ülkelerde daha da ilginç bir kavram. Biz bir "geç modernlik" ülkesi değil, benim fikrime göre bir "modernleşme" ülkesiyiz. Modernliği bizatihi kendi iç dinamikleriyle çok fazla üretememiş ama geç Osmanlı açısından söylersek Batı'daki modernlik inşasına da kayıtsız kalamamış bir toplumuz. Bu anlamda "modernleşme" geçmişle şimdi arasında ciddi bir kopuş fikri üzerine kuruludur. Bu anlamda "modernleşme" modern menzile erişmek için geçmişin yükünden kurtulunmasını neredeyse şart koşar. Bu tip ülkelerde elbette "politika" ve "teoloji" kavramlarını bir arada, aynı terim içinde kullanmak ilk bakışta sorunlu gibi gelebilir. Çünkü "teoloji" bu anlamda geçmişi çağrıştırır. "Politika" ise ulus-devleti, yani modern, seküler ve laik bir çerçeveyi işaret eder. Türkiye'de mevcut olduğunu düşündüğüm kronik zihinsel yarılmanın her iki kanadı açısından da sorunlu bir kavram olarak gözükebilir politik teoloji. Bir İslamcı için teolojinin politik olan ile birlikte kullanılması veya bir Kemalist için politikanın teoloji ile bitişik kullanılması garip gelebilir. Gerçi son yıllarda en azından

akademik ve entelektüel çevrelerde bu konuda bir olgunlaşma ya da rahatlama olduğunu düşünüyorum ben. Hatta belki de bu nedenle artık, haddim olmayarak bunu tersine çevirip de kullanabileceğimizi düşünürüm hep. Schmitt bunu "politik teoloji" olarak formülleştirmişti. Ama eleştirilerinize açık olmakla birlikte "teolojik politika niye denmesin?" diye sormak isterim. Ya da çok geniş bir felsefi tartışma açısından politikadan bağımsız bir teoloji ya da teolojik bir vizyonu olmayan bir politika mümkün müdür?

Bu noktada, meseleyi üç eksende ele alabiliriz diye düşünüyorum. İlki, Ortaçağ ile modernlik arasındaki muhayyel karşıtlık. Bizim gibi modernleşme toplumlarında bu çok yaygın bir karşıtlıktır. Yani, laik/seküler zihin açısından zaten "Ortaçağ karanlıktır". Modernlik kategorik olarak iyi bir şeydir. Dolayısıyla modern oldukça aydınlanırız, aydınlandıkça modern oluruz. Bu zihniyetin alternatif mahallede yansıması ise örneğin "gelenekçilik" ve"Osmanlıcılık"tır. Yani bir önceki dönemin yüceltilmesi. Oysa Benjamin bu konuda çok rahat bir düşünürdür. Sabah oturumlarında da söylendi ama ben de bir kez daha tekrar edeyim: Belki de bu nedenle sınıflandırması oldukça güçtür Benjamin'i. Mahallelere sığmaz. Ertan'ın da ifade ettiği gibi "bütün akımlara mesafeli"dir. Benjamin bu anlamda Aydınlanmacı bir düşünür değildir. Türkiye'de genelde Marksizmin Aydınlanmanın çocuğu olduğu çok kolay söylenegelen bir düşüncedir. Bu bağlamda bakarsanız tipik bir Marksist değil, ortodoks hiç değildir. Ortaçağ ile modernlik arasında bir kopuş olduğu, bir şeyin tamamen bittiği ve onun yerine yepyeni başka bir şeyin başladığı gibi bir söyleme kesinlikle sahip değildir. Çünkü ortalama Marksistlerin çoğu bu kopuşçu söyleme çok yatkın dururlar. İngilizcede "Enlightenment", Almancada "Aufklärung" ve Fransızcada "Lumière" dendiğinde hep bir"ışık"a gönderme vardır. Aydınlanmada bir ışık vardır. Ve bu ışık karanlığı aydınlatacaktır. Dolayısıyla bu açıdan, modernlikle sistematik bir derdi olan

solcu, anarşist, komünist bir düşünürün Marksist genetikle bir kan uyuşmazlığı burada ortaya çıkar. Bu açıdan "politik teoloji" bir Marksist için, bir Aydınlanmacı için çok riskli bir kavramdır. Çünkü teoloji demek Ortaçağ demektir. Yani karanlık! Politikanın ise elbette öncelikle kadim bir bağlamı da vardır. Ancak politikayı modern bağlamda yani Rönesans, Reformasyon, Fransız Devrimi, modern cumhuriyet, demokrasi, vatandaşlık bağlamlarında düşünürsek teolojik olanla politik olan arasında bir uçurum oluşur. Oysa Benjamin'de böyle bir uçurum yoktur.

İkinci boyut için bir karşıtlık etkisine, belki de Schmitt'in deyimiyle bir "düşman"a ihtiyacımız var. Çünkü Benjamin proletaryanın Mesih olduğunu, devrimin kefaret, kurtuluş olduğunu düşünüyor. Bu terminolojiyi ilk kullanan aslında Benjamin değil Marksist gelenekte. György Lukács, 1917'den hemen sonra yazdığı bir makalesinde "mesih-sınıf proletarya" terimini kullanıyor. Benjamin'i tetikleyen Lukács olabilir bu manada. Bir Marksist, proletaryayı Mesih'e benzetiyor. O öznenin gerçekleştireceği tarihsel eylemi yani devrimi ise, Mesih'in gelerek gerçekleştireceği kefarete/kurtuluşa benzetiyor. Burada Carl Schmitt'i anmamız lazım. Çünkü Schmitt Türkçeye *Siyasi İlahiyat* diye çevrilen kitabında şöyle diyor:

> Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır... Tanrı her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür. Olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer... Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır.[2]

Benjamin gibi biraz indirgeyerek söyleyelim. Tanrı devlete dönüşüyor bir anlamda. Mümin vatandaşa dönüşüyor. Teoloji de politikaya dönüşüyor. Burada aklıma hemen Hegel'in

---

2 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, Dost, Ankara, 2005, s. 41

"gazete okumak sabah duasıdır" minvalindeki sözü geldi. Ne kadar benziyor değil mi? Hatta bir de şunu düşünün: lslami terimlerle söylerseniz, zekât vergiye dönüşebilir mesela. Dua ve ibadet, oy vermeye dönüşebilir. Burada teoloji ile politika arasında bizim tahminimizin ötesinde bir süreklilik ortaya çıkıyor. Yani, demin söylediğim gibi Ortaçağ karanlıktı. Sonra Aydınlanma geldi ve her şey sıfırlandı söylemi burada sorunlu hale geliyor. Benjamin bence Batı düşüncesinin içinde bunu ilk keşfedenlerden biridir. Hem Marksist hem de bunu genel bağlamda ilk keşfeden düşünür nasıl olunabilir? 1930'larda bir Alman Yahudisinin ilerlemeye gerçekten inanabileceğini düşünebilir misiniz? Böyle bir şey mümkün olabilir mi? Yani bu duruşun tarihsel sebepleri olduğunu söylemeye çalışıyorum. Benjamin soykırımı görmedi ama *Tarih Tezleri*'ni yazdı. Kafka da soykırımı görmemişti ama *Dava*'yı yazmıştı. Ben 2000'li yılların başında Benjamin çalışmaya Paris'e gittiğimde bütün kitapçılarda "ilerlemenin sonu" ya da "ilerlemenin sefaleti" gibi kitaplar görmüştüm. Benjamin ise bunları 1930'larda yazıyordu. *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* ise bunun manifestosu idi. Dolayısıyla Mesihçi bir beklentinin depreşmesi, dindar olamayan bir Alman Yahudisi için bile bence anlaşılabilirdir. Ayrıca Benjamin şunu da demiş bir düşünürdür: "Benim metnimin Kabala'yla olan ilişkisi kâğıt ile mürekkep gibidir." Nasıl ayırabilirsiniz ki? Dolayısıyla bu süreklilik ve kopuş açısından bütün Weimar aydınları, ister komünist ister faşist isterse daha dindar, daha az dindar, seküler vb. olsunlar, kopuş yerine sürekliliği görürler. Hatta, klasik felsefe tartışmaları açısından bakarsak, ki sabah Herakleitos'un adı anıldı, ben de Parmenides'i adını anayım. Her şey değişir mi? Yoksa hiçbir şey değişmez mi? Bu eksenden baktığımızda, sanki Benjamin ve Weimar aydınları biraz daha Parmenidesçi kalırlar.

Üçüncü eksen ise yine süreklilik ve kopuş bağlamında "Weimar ve III.Reich ekseni". Genelde tarihçiler Weimar

Dönemi'ni 1919-1933 arasında, III. Reich'ı da 1933-1945 arasında konumlandırırlar. Almanya'nın I. Dünya Savaşı'nı kaybetmesiyle kendisine dayatılan Versailles Antlaşması'ndan sonraki dönemin adıdır Weimar. Birçokları da Nazi rejiminin yükselişinin arkasında aslında Versailles Antlaşması'nın olduğunu ileri sürer. Weimar Anayasası işte böyle bir tarihsellikte ortaya çıkmıştır. Aslında biraz bizim 27 Mayıs Anayasası'na benzer. Yani bir kriz dönemi için oldukça demokratik bir anayasadır. Ve 1920'lerin başında kurulmuş bir parti olan Naziler 1928'de ilk kez 800 bin oy alırlar. Ardından 1930'da 6,4 milyona ve 1932'de 13 milyona yükselirler. Weimar'ın sonu ve III. Reich'ın başı olarak kabul edilen 1933 seçiminde ise 17 milyon oy alırlar.[3] Peki bu bir kopuş mudur? Süreklilik mi? Burada Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat* kitabına başvurduğumuzda kendisi oldukça ilginç bir şey söylüyor:

> Halen yürürlükte olan 1919 Alman Anayasası'nın 48. Maddesine göre, olağanüstü hal, devlet başkanı tarafından ilan edilir, ancak dilediği zaman bunu askıya alınmasını talep edebilen parlamentonun kontrolü altındadır.[4]

Bu çerçevede, Nazilerin Weimar Anayasası'nı askıya almaları, aslında aynı anayasanın 48. maddesi açısından "hukuki" gözükebiliyor. Bir bakıma sistemin sürekliliğini gösteriyor, topyekûn iflasını değil. Zaten Schmitt de buna "istisna" diyecektir. Bugün Batı literatürü çok geç de olsa bunu tartışıyor. Anayasanın istisnai bir maddesinden yola çıkılarak anayasa askıya alındığında hâlâ anayasal çerçevede kalınabilir mi? Buyurun size modernliğin paradoksu! Schmitt'in *Diktatör* başlıklı bir kitabı da var. Diktatör bir Roma kurumu ve Senato'nun yetkilerini bir kişiye yine kontrollü olarak devretmesi anlamı-

---

3 Bkz. Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, Payel, İstanbul, 2002, s. 47.

4 Carl Schmitt, a.g.y., s. 18.

na geliyor. Böyle baktığınızda ilginç bir şekilde 1919 ile 1945 arasında 1933'te gerçekleşen bir kopuşla iki dönem görmeyebiliyoruz. Aslında tek bir dönem görüyoruz. Bu da bize tıpkı "teoloji" ile "politika" arasındaki süreklilik gibi "demokrasi" ile "faşizm" arasında bir süreklilik olabileceğini gösteriyor.

Adorno ile Horkheimer birlikte yazdıkları ve 1947'de yayımlanan *Aydınlanma'nın Diyalektiği*[5] kitabında "mit zaten bir aydınlanmaydı, aydınlanma da mite dönüşmüştür" derler. Dolayısıyla modernlikle otoriterlik, modernlikle diktatörlük, modernlikle faşizm arasında sandığımızın tersine büyük bir ayrılık, kopuştan çok büyük bir süreklilik vardır. Dolayısıyla Nazilerin 1933 ile 1945 arasında yaptığı her şey, aslında modernliğin uyurgezer halinde gerçekleşen bir suç yumağı değildir. Otoritarizm, totalitarizm modernliğin doğasına dairdir. Burada elbette Zygmunt Bauman'ın *Modernite ve Holocaust*[6] kitabını da anmamız doğru olur. Benjamin 1940 yılında *Tarih Tezleri*'nde şöyle diyordu:

> Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır... Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hala" nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış değildir. Bu şaşkınlık bizi herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı.[7]

Yani modernliğin bizatihi kendisiyle hesaplaşmayı göze almayan hiçbir politik girişim aslında ayrıntılarda kaybolmaktan

5 Theodor Adorno ve MaxHorkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı, İstanbul, 2010.

6 Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Versus, İstanbul, 2007.

7 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2008, s. 43

kurtulamayacaktır. Dolayısıyla böyle baktığımızda "politik teoloji" meselesi Benjamin ile Schmitt arasındaki bir diyalog olmaktan çıkar ve modern toplumda hiçbir iki içeriğin arasındaki ilişkinin zeytinyağı ile su arasındaki ilişki gibi olmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmamızı sağlayabilir. Umarım artık pek çoğunuza "politik teoloji" bir entelektüel fantezi olarak gözükmüyordur. Beni dinlediğiniz için çok teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010.

Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Versus, 2007.

Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis, 2008.

Reich, Wilhelm, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 2002.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2005.

4

SINIRDA OLMAK YA DA YAŞAMDA KALMANIN HALLERİ

KURTUL GÜLENÇ

İnsanın yazgısına zorunlu bir şekilde bağlı bulunması dolayısıyla, aklın, felsefi düşüncenin temel, hatta tek kategorisi olduğu ileri sürülebilir. Felsefi düşünce daha en başından Varlığın en genel zeminini keşfetme çabası olarak parıldadı. Bu zeminde söz konusu çabaya eşlik eden ve onun merkezini işgal eden akıl kategorisi altında felsefi bakış tarafından sorunsallaştırılan tüm önemli ikiliklerin –özne/nesne, öz/görünüş, bilinç/varolan, vb.– uzlaştırılmaya çalışıldığı bir oluşum kurulmaya çalışıldı. Varolanın (burada kastedilen maddi olandır) özünde rasyonel olmadığı ve bu sebeple akla doğru getirilmesi gerektiği iddiası bu girişimden kaynaklanır. Akıl ile varolan uyum içine sokulduğunda artık dünya rasyonaliteye karşıt bir konumda yer almayı bırakır, daha çok düşünce tarafından kavranır ve bir kavram olarak tanımlanır.[1] Böylece maddi nesnelliğin düşünce karşısındaki görece dışsal karakteri aşılmış ve dünya, düşüncenin mutlaklığına doğru çekilmiş olur.

Felsefe tarihinde açığa çıkan bu arzunun en üst noktasında Alman felsefesinin olduğu ileri sürülebilir. On dokuzun-

1 Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory* içinde, Londra: MayFly Books, 2009, s. 100.

cu yüzyılın otuzlar ve kırklarında felsefe, bilincin en gelişmiş formlarından birisiydi ve buna karşılık Avrupa'nın pek çok bölgesinde gerçek koşullar bu bilincin gerisindeydi. Bilinç maddi olanı öncelemekteydi. Bu sebeple kurulu düzenin eleştirisi o bilincin eleştirisi olarak belirdi (örneğin *Alman İdeolojisi*). Ne var ki böyle bir eleştiriyi felsefe tek başına yapamazdı. Çünkü felsefe, bilincin en gelişmiş formlarından biri olduğu için böyle bir bilinç formunun eleştirisinin yapılabilmesi yeni bir teorik hattı gerektiriyordu. Aynı dönemde politik sosyal teori ekonomik koşulların kurulu dünyadaki bütünlüğüne ve rolüne karşı eleştirel sorumluluğunu kabul ettiğini beyan etti. Bu durumda felsefi bakış sosyal teoriye eklemlendi. Ne var ki bu girişim felsefeyi de gereksiz kılmaya başladı.[2] Sosyal teori kendisinin de içinde şekillendiği sosyal çevreyi eleştirel olarak kavramayı başarmış ve pratiği ön plana çıkarmıştı. Karl Marx tarafından yapılan bu kritik hamleyle birlikte bağımsız bir disiplin olarak gerçekliğin yapısıyla uğraşan ve kesin bir bilim olma arzusu çerçevesinde varolanı Akla doğru getirmeye çabalayan felsefe gereksiz hale geldi. Georg W. F. Hegel bu tehlikeyi önceden fark etmişti. Hegel'in politik düşünceden vazgeçmesinin gerekçelerinden biri belki de budur. Düşünürün teorik evreninde, yasa egemenliğinin sağlandığı, başka bir ifadeyle yasanın devlette cisimleştiği ve aklın, yeterli tarihsel olgunlaşmasını edimselleştirdiği anda sosyal politik teori gereksizleşir.[3] Sosyal teorinin işlevi, burjuva bireylerinin anarşik varoluşunu rasyonel bir topluma aktaracak olan yasanın egemen kılındığı ve bu bağlamda devletin eleştirel aklın ölçütleri ve evrensel olarak geçerli yasalar tarafından yönetilen bir aygıta dönüştüğü âna kadardır. Çünkü söz konusu evrede artık insanlık, aklı, ete kemiğe büründürmek için tüm araçların

---

2 A.g.y., s. 99.

3 Kevin Anderson, "On Hegel and the Rise Of Social Theory: A Critical Appreciation of Herbert Marcuse's Reason and Revolution, Fifty Years Later", *Sociological Theory*, 11: 3, 1993, s. 249-250.

elde tutulduğu bir uzam inşa etmiştir. Bu çerçevede teorinin politikaya daha öte bir uygulanışı artık teoriyi ütopik kılacaktır. Devlet vardır, rasyoneldir ve bu sondur. Öznelliğin dolayımından geçilerek evrensel olanla buluşulmuştur. Bu etik/törel buluşma insani özgürlüğün tarihini bize vermektedir.

Hegel, aklı ve özgürlüğü bir arada düşündüğünde modern Batı felsefesi geleneğinden önemli bir sonuç çıkarıyordu: Özgürlük rasyonalitenin öğesidir, aklın içinde bulunabileceği tek formdur.[4] Felsefe, düşünüre göre, tinin tek hakikatinin özgürlük olduğunun bilgisini bize verir. Başka bir ifadeyle, felsefi tarih tinin tüm özelliklerinin özgürlük aracılığıyla varolduğunu, her şeyin özgürlüğün aracı olduğunu bize anlatır. Tam da bu sebeple insani özgürleşmenin tarihiyle aklın tarihi aynıdır. Özgürlük olarak akıl kavrayışıyla felsefe sınırına ulaşmış görünür. Hegel bu aşamada felsefe tarihinin nihai sonucunu görür, fakat son'a yönelik bu tespit insanlık için daha iyi bir gelecek doğurmamıştır; bilakis, kötürümleştirici koşullar devam etmiş, kapitalizmin anarşik ve sömürüye dayalı güçleri doğal bir nitelik kazanmış ve böylelikle burjuva toplumunun kötürümleştirici koşulları olağanlaşmıştır. Walter Benjamin söz konusu kötümser havanın olağanlaştığı yıllarda eserlerini kaleme aldı. İki dünya savaşına tanıklık eden Benjamin'in tarih anlayışına rasyonalitenin eşlik etmeyişini bu çerçeveden bakıldığında anlamak mümkündür. Çünkü tarihe rasyonalite dolayımıyla içkin bir anlam yüklemek, tarihte gerçekleşmiş ya da gerçekleşmekte olan kötücül olayları başka türden bir gözle değerlendirmeyi getirir. Bu değerlendirme belirli bir rasyonel dizge eşliğinde, tarihsel geçmişi, her zaman ne ise o olması bağlamında ele alır. Bu bağlamda rasyonel ağlarla örülmüş bir materyalizm de ilerlemeci bir anlayışla geleceği devrimci umutlar saçarak karşılar.[5]

---

4 Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, XIII içinde, Berlin (1840-47), s. 34.

5 Ronald Beiner, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi*, Eylül 2013, sayı: XV, s. 605.

Benjamin ise bu anlayışı bütünüyle tersine çevirir. Düşünür tarihsel materyalizmin geçmiş ile kurulan kurtarıcı bir ilişki üzerinden ele alınması gerektiğini ileri sürer. Bu yüzden tarihsel materyalistin "kendisine biçtiği görevin tarihin havını tersine taramak" olduğunu belirtir.[6] Bu söyleme paralel olarak, tarihi, rasyonel olarak anlaşılır tarzda bütüncül şekilde tasarımlamanın Benjamin'in tarih *Tezler*'inde yeri olmadığı söylenebilir. Tarih kökensel olarak parçalı bir yapıya sahiptir; düşünür için, tarih meleğinin rolü bu parçalılıkta netlik kazanır.[7]

Benjamin'in yaşamının son yıllarında şekillendirdiği *Tezler*'de açığa çıkan egemen tarih anlayışına yönelik radikal eleştirisinin kökeninde Alman felsefesinin hem olumlu hem de olumsuz anlamda yoğun etkisinin olduğu iddia edilebilir. Entelektüel serüveninin henüz başlarında, Freiburg ve Berlin'de felsefe öğrenimi sürerken, düşünür organik topluluk fikrine yakın bir pozisyondadır. Bu fikir birkaç yüzyıldır Batı'yı etkisi altına alarak yeni bir toplum inşa eden burjuvazinin Almanya'daki gelişimine ve toplumu dönüştürmesine tepki olarak yükselmiştir. Bireyleri birbirinden yalıtan, onları yalnızlaştıran ve birbirine yabancılaştıran burjuva toplumuna karşıt olarak birey yaşantısını yücelten, bunun yanı sıra bireylerarası dayanışmayı görmezden gelmeyen, dostluğa ve kahramanlığa önem veren, manevi değerlerini unutmamış organik bir topluluk inşa etmek gerektiği inancı dönemin entelektüel çevrelerinde itici bir güç olmuştur.[8] O halde, organik topluluk fikrinin örgütleyici ilkesinin tinsellik olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki Benjamin ve çevresinin aradığı husus, hiçbir çıkarın, hiçbir aracın hizmetinde olmayan, yalnızca kendisinin amacı ve aracı olan bir tinselliktir. İnsanı özgür-

6 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2008, VII. Tez, s. 43.

7 Bkz. a.g.y., IX. Tez.

8 Nurdan Gürbilek, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk* içinde (haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis , 2008, s. 11-12.

leştirebilecek ve yüceltebilecek tek yaşantı zemininin saflığını ve değerlerini yitirmemiş bir tinsellikle örgütlenen organik bir topluluk olduğuna inanılmaktadır. Burjuva kurumlarına ve otoristesine karşı Tin savunulmaktadır. Söz konusu tinsel yapı iki temel öğeyi içinde barındırır: kültür ve ahlak. Tinin özgürlük yaşantısı olması kültürün yegâne özgürleştirici güç olduğu anlamına gelir. Ahlaki değerler (dayanışma, kahramanlık vb.) ise bu gücün tamamlayıcısı ve kültürü bir topluluk gücüne dönüştürebilecek öğeler olarak konumlanır. Bu tespittten şu sonuç çıkarılabilir: Eğer tinsellik tek saf yaşantı zemini ve kültür ve ahlak bu zeminin yapıtaşlarıysa, o halde, kültür ve ahlak, yükselmekte olan yeni toplum anlayışına karşı direnişi mümkün kılabilecek kendinde güçlerdir. Başka bir ifadeyle, bu öğeler başka hiçbir öğeye gönderimde bulunmadan kendinde bir güç olarak varoluşu sürdürebilecek potansiyele sahiptir. Bu potansiyel sayesinde karşı-iktidarın olanağı belirmektedir.

Gustav Wyneken'in öncülüğünde filizlenen, bu sebeple Wyneken çevresi olarak da bilinen ve Benjamin'in de içinde yer aldığı gençlik hareketinin yaptığı tinsellik vurgusunun ve bu yönde ortaya çıkan tartışmaların 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın hemen başında yapılan uygarlık-kültür ilişkisi/karşılaştırması/tartışmasıyla yakından ilişkili olduğu ileri sürülebilir.[9] Fernand Braudel *Uygarlıkların Grameri* kitabının hemen başında uygarlık kavramının etimolojisini sunar ve söz konusu kavramın anlam tarihiyle ilgili bir tartışma yürütür. Düşünür, kelimenin Avrupa yolculuğunda ilk başlarda kültür kavramıyla eşanlamlı şekilde kullanıldığını belirtir: "Ör-

9 Tinsellik vurgusunun on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesiyle yakından ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Söz konusu terim birçok Alman filozofu tarafından farklı bağlamlarda sorgulanmış ve değerlendirilmiştir. Bireysel yaşantı ve tinsellik arasındaki ilişki yoğun olarak Wilhelm Dilthey'in yaşama felsefesinde görülür. Bu eksende Wyneken Çevresi'nde yapılan tartışmaların felsefi köklerinin büyük oranda Alman Tarih Okulu ve Dilthey'de bulunduğu söylenirse yanlış olmaz.

neğin, Hegel 1830'da Berlin Üniversitesi'nde, bu iki kelimeyi (uygarlık ve kültür – *K.G.*) aralarında ayırım gözetmeksizin kullanmıştır."[10] Daha sonraları, bu ikisi arasında ayrım yapma ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaç bir süre sonra özellikle Almanya'da kültüre öncelik tanınmasına ve uygarlığın değerinin bilinçli bir şekilde düşürülmesine doğru dönüşmüştür. Ferdinand Tönnies ve Alfred Weber'e göre uygarlık, bir teknik ve uygulamalı teknikler bütününden ibarettir. Başka bir ifadeyle, uygarlık insanın doğayla kurduğu ilişki türlerinde açığa çıkan teknik araçlar bütünüdür. Kültür ise, uygarlığın aksine, normatif ilkeler, değerler, ideallerdir. Başka bir ifadeyle, kültür zihniyeti ve maneviyatı temsil eder.[11] Toplum ve topluluk arasındaki ayrım da uygarlık ile kültür arasındaki farklılaşmaya tekabül eder. Toplum (özelde burjuva toplumu) insan ve doğa arasındaki teknik araçlar bütünü ile inşa edilir, bu kurulumda maneviyatın ve değerlerin pek de işlevi yoktur. Topluluk ise belirli değerler etrafında biraraya gelmiş, ortak amaçlara ve ideallere sahip ve normatif ilkeler etrafında toplanmış insanlarca oluşturulur. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Neden Almanya'da kültür zihniyetle özdeşleşmiş ve uygarlık değeri bilinçli olarak düşürülmüştür? Başka bir ifadeyle, uygarlık neden bir tehdit olarak algılanmış, kültürün muhafaza edilmesi gerektiği vurgulanmıştır? Almanya'da on dokuzuncu yüzyılda başlayan ve yirminci yüzyılın başlarına kadar devam eden sosyal dönüşüm entelektüel sınıfın ayrıcalığını tehdit etmeye başlamıştır. Nurdan Gürbilek bu durumu şu şekilde ifade eder: "Aydınlar, Almanya'nın hızla sanayileşmesinde, herşeyden önce kendi varlıklarına, önceki yüzyılda (19. yüzyıl – *K.G.*) bir kültürel zümre olarak kazandıkları ayrıcalıklara, kültürün kendisine yönelik bir tehdit olarak görmüşlerdi. Eski itibarlarını zihinsel faaliyetin, estetik değerlerin, ahlaki ilkelerin, kısacası kültürün değerli olmasına, bu değerin ni-

10 Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2001, s. 33.

11 A.g.y., s. 34.

teliksel olarak tanımlanmasına borçluydular. Kültürün alınıp satılabilen bir metaya, bir değişim değerine, bir niceliğe dönüşmesi ise aydınların eski itibarını kaybetmesi demekti."[12] Bu tespitten yola çıkıldığında neredeyse radikalleşerek kökleşmiş bir modernizm karşıtlığının romantik akımla birleşerek kapitalist işbölümüne, makineleşmeye ve sanayileşmeye karşı Kültür'ü yüceltmesi hiç de tesadüfi değildir. Dönemin aydınları için Kültür ruh demektir, Kültür özgürlük demektir, Kültür kapitalizme karşı durmanın simgesidir. Kapitalizm ise uygarlıktır, İngiliz-Fransız ortaklığı sonucunda oluşan burjuva toplumunun kurulumunu ve sürekli olarak yeniden üretilmesini mümkün kılan ilişkiler ağıdır.[13] Bu yeni toplum Alman aydınlarına göre Alman topluluğunun, değerlerinin ve kültürünün yok edilmesi için seferber olmuştur. Kapitalizme ve onun Almanya'da yarattığı radikal sosyal dönüşüme yönelik entelektüel grup içinde seslendirilen bu tepki doğal olarak yükselmekte olan Alman milliyetçiliğinin de habercisi gibidir. Hem milliyetçiliğe zemin hazırlanmış, hem de milliyetçilik ideolojisi meşruiyet kazanarak toplumsal alanda yaygınlaşmıştır. Böyle bir ilgiyle meşgul olan birçok Alman düşünürü toplum-topluluk yarılmasından beslenmiş ve bu ikilikten gizlice sızan milliyetçilik taşlarıyla örülü yoldan yürüyerek faşizme ulaşmıştır.[14] Bunların yanı sıra milliyetçilik yolunu tercih etmeyen ama Kültür'den ve tinsel devrimden vazgeçemeyen düşünürler de (Georg Simmel, öğrencisi György Lukács vb.)

---

12 Nurdan Gürbilek, "Sunuş", s. 11.

13 A.g.y., s. 11.

14 Belki de bu ifadeyi açık kılabilecek en önemli isimlerden biri Martin Heidegger'dir. Heidegger Batı'nın içinde bulunduğu krizden ve çöküşten kurtulmanın tek yolunun topluluğun yeniden canlandırılması olduğunu ileri sürer. Heidegger'in burada kastettiği topluluğun Alman topluluğu olduğunu belirtmeye gerek yok sanırım. Ayrıntılı okuma için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009, 26. bölüm ve 74. bölüm. Ayrıca bu tartışma için bkz. Dilek Arlı Çil, "Martin Heidegger", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, haz. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

vardır. Öyle ki söz konusu eğilim o dönemdeki sosyalizm ve devrim tartışmalarına bile sirayet etmiştir. Sosyalist devrimin ve genel olarak sosyalizmin ahlaki bir mesele olup olmadığı düşünürlerce tartışılmaktadır. Lukács'a göre Rus devrimini özel kılan devrimin ahlaki bir kaygıdan kaynaklanması, dolayısıyla ahlaki bir seçimin sonucu olarak cereyan etmesidir. Başka bir ifadeyle, devrimi özel kılan tinsel karakteridir. Devrim, burjuva rasyonalitesinin iflası ve yeni bir zihniyetin/maneviyatın habercisidir. Lukács'ın konuya ilişkin çalışmalarının başlığından dönemin ruhunu kavramak mümkündür. Düşünür ilk olarak "Bir Ahlaki Sorun Olarak Bolşevizm" yazısını kaleme alır, daha sonra ise "Taktik ve Etik" çalışmasını yayınlar. Düşünüre göre sosyalizm bilimsel olduğu kadar ahlaki de bir meseledir. Vorlander Lukács'ta karşılaştığımız tutumu şu şekilde özetler: "Normlar ile hedefler insan deneyiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda da sosyalizm, kendisini etikten, ne tarihsel ne mantıksal, ne teorik ne de olgusal olarak uzak tutabilir."[15]

Aslında sosyalizm tartışmalarında öne çıkan ahlaki tutum ve yeni bir toplumsal düzenin yeni bir zihniyetin yaratılması noktasında oynayabileceği devrimci rol hakkındaki büyük umutlar moderniteye yönelik derin kuşkunun izlerini taşımaktadır. Lukács, *Ruh ve Biçim* ve *Roman Kuramı* başlıklı eserlerinde modernite eleştirisini farklı bir bağlamda şekillendirir. Düşünür *Ruh ve Biçim*'de ideal-gerçek ve sanat-hayat istemlerinin çelişkilerini konu olarak ele alırken, *Roman Kuramı*'nda epik şiir ve romanı birbirinden ayırır. Bu ayrımın temelinde burjuva düzeni öncesindeki hayat formunda muazzam bir uyum ve bütünlük olduğu varsayımı yatar[16] Başka bir ifadeyle, Antik Yunan ve feodalitede birlik içinde bir yapı mevcuttur. Özellik-

---

15 Vorlander'den akt. Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1998, s. 34.

16 Douglas Kellner, "Introduction: Marcuse, Art and Liberation", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume IV: Art and Liberation*, haz. Douglas Kellner, Londra: Routledge, 2007, s. 7.

le antik zamanlar epik şiir çağı olarak adlandırılmaktadır. Feodalitenin çöküşü sonrasında burjuva hayatının (özellikle kent hayatının) belirmesiyle birlikte eski yapıda olduğu ileri sürülen asli birlik bozulmuş, yabancılaşmanın egemen olduğu, özbilinçli bir öznellik püskürmesi yaşanmıştır.[17] Bu bağlamda epik, insanların kolektif yaşamlarının ifadesiyken; roman, sanatçının sosyal hayata ve çevresine yabancılaşmasının ifadesidir.[18] Peter Uwe Hohendahl "Lukács ve Adorno'da Roman Kuramı ve Gerçekçilik Kavramı" başlıklı yazısında Lukács'ın roman formunu epikten olan farkı bakımından tanımladığını belirtir. Yukarıda söz edilen iki çağ arasındaki felsefi vurgu ve anlam Lukács'ın yönelimini belirleyen ana etkenlerden biridir. Eserde, düşünür tarafından, tamlık-eksiklik, içkinlik-aşkınlık kavram çiftleriyle anlamlı bir varoluş sorgulaması yürütülür.[19] Moderniteye ilişkin kuşku ve eleştiri bu aşamada belirir. Modernite kendi kendine yetme ve özne ile dünyanın sorunsuz ilişkisinin yitimiyle belirlenmektedir.[20] Yeni dünyada insan ol-

17 A.g.y., s. 8.

18 A.g.y., s. 7.

19 Peter Uwe Hohendahl, "Lukács ve Adorno'da Roman Kuramı ve Gerçekçilik Kavramı", çev. Hüseyin Deniz Özcan, *Felsefelogos*, 2015/4, sayı: 59, s. 47.

20 Benzer bir problemle gençlik yıllarında Herbert Marcuse de uğraşır. Marcuse'ye göre burjuva dünyasında sanatçının özü ve duruşu çevrenin hayat formlarınca içerilmez ve bu yüzden sanatçı gündelik hayatın pratiklerine ve gerçekliğe karşı yalnız başına ayakta kalmak için çaba gösterir. Marcuse bu durum karşısında çözüm arar, yeni bir birlik yaratmaya, kaybolan bütünlüğü yeniden yakalamaya çalışır. Bu çabanın kendisi ise içine sıkıştığı öznelliğin aşılmasını gerektirmektedir. Bu nasıl gerçekleşebilir? Marcuse bunun iki seçenekle olanaklı olduğu sonucuna varır: Ya sanatçı ideallerine göre gerçekliği dönüştürerek ya da güzel yanılsamasıyla yoğrulmuş bir dünya arayışı içinde kalarak ve yarattığı bu hayali dünyaya sığınarak yabancılaşmayı aşacaktır. Bkz. Douglas Kellner, "Introduction", s. 9. Roman sanatçısı için beliren bu seçenekler iki farklı akımın yükselmesine neden olur: İlk seçeneğin sanatçıyı götürdüğü yer daha realist-objektif bir tavrın belirleyiciliğinde şekillenen nokta iken (ki Marcuse, Brentano, Hoffman, Eichendorff gibi geç romantiklerin bu tavrı benim-

mak yalnız olmak demektir. Modern romanın menşei modernitedir, yani bireysel varoluşu kötürümleştiren problemlerin kaynağı. Roman, Varlığın kendiliğinden bütünlüğünün sürekli parçalanarak yittiği bir arkaplanda ortaya çıkar. Romanın biçimi modern bireyin transandantal yurtsuzluğunun kesin bir ebedi ifadesidir.[21]

Tüm bu değerlendirmelerin modern burjuva bireyinin gittikçe artan kırılganlığı teması üstüne yapılan farklı çeşitlemeler olduğu iddia edilebilir. Zaman zaman organik topluluk fikri bağlamında, zaman zaman sosyalizm ve devrim tartışmalarıyla, zaman zaman da estetik teori ve sanatçının toplumsal duruşu çerçevesinde karşılaşılan bu değerlendirmelerin çoğunun hareket noktası, modernitenin, burjuva bireyinin tecrübelerinde yarattığı derin kırılmalardır. Benjamin bu kırılganlığı modernlik tecrübesinin şok yaşantılarına indirgenmesi tehdidiyle birlikte ele alır. Düşünür, bu tehdidi, son derece karmaşık toplumsal işbölümü kollarından en temel gündelik hayat pratiklerine değin modern nesne ilişkilerinin tamamında takip etmeye çabalar. Yolda yürüyenin kalabalık içinde edindiği

---

sediğini ileri sürer), ikinci seçeneğin çıktığı yol ise sübjektif-romantik bir konumdur (ki yine Marcuse, Heinse, Moritz gibi romantiklerin bu tavra yüzünü döndüğünü belirtir). İlk seçenekteki sanatsal tutum hayat formlarının radikal şekilde yeniden yapılanmasına ilişkin taleplerle uyumluyken (aslında bu tespit ilgili sanatsal tavrın dönemin politik hareketlerine paralel şekilde yükseldiğini göstermektedir), ikinci seçenekteki sanatsal tutum çoğu zaman gündelik hayattaki yozlaşma yüzünden pratiğin reddi şeklinde beliren bir eğilime sahip çıkmakta, şiirsel bir gerçeklik yaratarak bu hayali gerçekliğin içinde kalmayı salık vermektedir. Dolayısıyla ilk seçenek modern hayatta kaybedilen birliği ve uyumu pratik hayatın dönüştürülmesi arzusuyla hareket ederek yeniden inşa etmeye çabalarken, ikinci seçenek uyumu ve mükemmelliği hayali dünyada yakalamaya çalışır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Douglas Kellner, "Introduction", s. 10 vd. Ayrıca bkz. Kurtul Gülenç, "Büyüsü Bozulan Dünyada Sanat ve Teori", *Felsefelogos*, 2015/4, sayı: 59, s. 7-23.

21 Lukács'tan akt. Peter Uwe Hohendahl, "Lukács ve Adorno'da Roman Kuramı ve Gerçekçilik Kavramı", s. 47. Ayrıca bkz. György Lukács, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2007.

şok deneyimi ile işçinin makine başında yaşadığı şok deneyimi arasında yapısal bir ilişki vardır.[22] Mekanik ritmin sırrı, üretim bandında otomatik hareketiyle güdümlenen işçinin pratiklerinde saklıdır. Bu sır özü itibarıyla teknikte gizlidir. Teknik, ortaklık mantığını inşa etmenin en önemli aracıdır. Kapitalizmin kültürel mantığı tekniğin mantığı üzerine inşa edilir. Bu çerçevede kalabalıkların tektipliği ile üretim tekniği arasında çok yakın bir bağ olduğu ileri sürülebilir. Benjamin bu tespitten şöyle bir sonuca sıçrar: Kapitalist modernliğin mantığını idrak edip onu yönlendirebilecek bir karşı-iktidarın kolektif bilinci mevcut üretim ilişkilerindeki kültürel mantığı kavrayarak yaratılabilir.[23] Düşünür için artık karşı-iktidarın olanağı kültürün ve ahlakın örgütleyicisi olduğu tinsellikle yoğrulmuş bir topluluk yaratmaktan çok, burjuva toplumundaki üretim ilişkilerinin kültürel mantığını kavramaktır. Kültür yine ön plandadır ama düşünürün kültüre olan ilgisi artık farklı bir düzeydedir. Bu düzey daha çok kapitalizmin kendisine içkin, işleyiş mantığını kavramakla ilişkilidir. Görüldüğü gibi, Benjamin, kültürün ve ahlakın örgütleyicisi olduğunu düşündüğü saf tinsellik fikrinin artık kendi sınırına dayanmış olduğunu fark eder. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan bu teorik dönüşümün anlamı şudur: Artık ne kültür ne de ahlak kendi varoluşlarının dışına çıkmadan özgürleştirici güç olamayacaklardır, başka bir ifadeylei bu öğelerin kendinde potansiyel olma hali sona ermiştir; en azından Benjamin için. Saf tinsellik anlayışının sınırını gören düşünür bu alanları dışlamayan ama bu alanlarla sınırlı da kalmayan yeni bakış açıları keşfetmeye çabalar. Bu yeni bakış açısının en genel adı tarihsel materyalizmdir. Benjamin'in yüzünü tarihsel materyalizme çevirmesiyle birlikte Wyneken mesaisi tamamıyla sona erer.

22 Bkz. Walter Benjamin, "Hikâye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2008, s. 77-100.

23 Aykut Çelebi, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik", *Doğu Batı Dergisi*, sayı: 69, 2014, s. 26.

Benjamin'in materyalizmi ekonomik indirgemeci bir materyalizm değildir. Ekonomi dışlanmaz ama kapitalizmin mantığı da salt ekonominin mantığına indirgenmez. Çünkü sömürü ekonomik bir karakter taşır taşımasına ama aynı zamanda bilişsel bir kategoridir.[24] Bunun anlamı şudur: Kalabalıkların giyim kuşamı, mimikleri, jestlerindeki aynılık ile üretim tekniği arasında yakın bir ilişki vardır. Düşünürün yaklaşımı, üretim ilişkilerinin yarattığı hem yatay hem de dikey kültürel düzlemleri içkin eleştirinin nesnesi kılmayı amaçlar. Böylece anonim kalabalıklardaki tüketici yönelim ile üretim bandındaki ritmik tekrarlar arasındaki bağlar açık kılınacaktır.[25] İçkin eleştiri yoluyla yapılacak bu çözümleme devrimci mücadelenin araçlarını ortaya çıkaracak, bu araçlar sayesinde de özgürleşmenin olanağı belirecektir. Özgürleşme olanağını taşıyacak sınıf kuşku yok ki proletarya[26] olacaktır. Tarihsel materyalizmin olmazsa olmaz koşulu budur. Benjamin "Üretici Olarak Yazar" konuşmasında şunu söyler: "Devrimci mücadele kapitalizmle Tin arasında değil, kapitalizmle proletarya arasındadır."[27]

Benjamin'in tarihsel materyalizmi klasik proleter bilinç teorisine karşıtlığıyla da diğer materyalist doktrinlerden ay-

---

24 Susan Buck-Morss, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, c. 62, 1992, s. 17.

25 Ritmik tekrarlarda açığa çıkan mantığı faşist ideoloji de keşfetmiştir. Totaliter yaklaşımlar ritmik tekrarların sahte biz algısının yaratılmasında oynadığı rolü çözümlemeye koyulmuşlardır. Çünkü kitlelerin nasıl harekete geçirileceği bu çözümlemeyle açıklık kazanır. Aynı zamanda modernlik korkusu ve geleneksellik vurgusu bu çözümlemeye eklemlenir, bu yolla liberal idealler kahramanlık realizmine dönüştürülerek şiddet estetik açıdan manipüle edilir.

26 Proletaryanın siyasi bir anlamı vardır. Kavram, kolektif bir etkinlik etrafında birleşenleri, dünyanın lanetini üzerlerinde taşıyanların bilinçli ortaklığını temsil eder. Bkz. Aykut Çelebi, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik", 30. dipnot.

27 Benjamin'den akt. Nurdan Gürbilek, "Sunuş", s. 11. Ayrıca bkz. Walter Benjamin, "Üretici Olarak Yazar", *Brecht'i Anlamak* içinde, çev. Haluk Barışçan ve Aydın İşisağ, İstanbul: Metis, 1984, s. 109-127.

rılır. Klasik bilinç teorisi aşamacı yaklaşım üzerine kuruludur. Bu yaklaşım basit kalabalıklardan kitleye, o aşamadan da proleter bilince geçildiğini önvarsayar. Benjamin ise bunun aksine proletaryayı kompakt kitleleri çözmenin bir parçası kılar.[28] Eğer proletarya kolektif bir etkinlik ve kolektif bir akıl etrafında bir araya gelenleri temsil ediyorsa, söz konusu temsiliyet ilişkisinde kolektif aklın kitleleri dönüştürebilecek uygun araçlarını bulup çıkarmak düşünür için birincil görevdir. Bu tutum Benjamin'in düşüncesinde estetiğin siyasallaştırılması olarak tarif edilir. Estetiğin siyasallaştırılması kompakt kitleleri esneterek onları sınıf politikasına kaydıracak yeni bir strateji kurmak anlamına gelmektedir. Bu strateji ölümü arzulayan ortaklığı paramparça etmeyi, kitle siyasetinin totaliter deneyimle estetikleştirilmesine meydan okumayı hedefler. En temelde hedeflenen ezenlerin ezilenler üzerindeki tahakkümüne son vermektir. Tüm stratejiler bu türden bir karşı-iktidar pratiğine hizmet eder. Söz konusu karşı-iktidar pratiği özünde insanın kapasitelerini geliştiren, bu yolla şeyleri başka türlü de görebilme yeteneğini arttıran bir özgürlük etkinliğidir.[29] Bu pratik aşamacılıktan pay almadığı için tarih sahnesinde ilerlemeyi temsil etmez. Çünkü ilerlemeci anlayış homojen ve boş zaman doldurabilmek için olguları devşirir.[30] Başka bir ifadeyle, tarihsel momentleri historisist bir niyetle tarihsizleştirir. Onları tarih-dışı kılar. Bu durumda tarihsel hafızanın taşıyıcısı ya da siyasi mücadelelerin öznesi kalmaz. Tarihselciliğe dayalı (*historicist*) böyle bir tarih anlayışında şehri iç mekâna dönüştürecek ve iç mekânları sokaklara dönüştürecek hiçbir özne yer alamaz. Bu yüzden tarihsel materyalist kurtarıcı olarak konumlanır. Düşünürün, tarihsel materyalizmin geçmiş ile kurulan kur-

28 Aykut Çelebi, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik", s. 37-38.

29 A.g.y., s. 46.

30 Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", XVII. Tez.

tarıcı bir ilişki üzerinden ele alınması gerektiğini vurgulamasının sebebi işte budur.

Benjamin ilerlemeci ve aşamacı anlayışı eleştirirken Louis-Auguste Blanqui'nin kozmolojisinden yararlanır. İlerleme, Blanqui'nin modernitenin daima yeni, hep aynı görüşünü gerekçelendiren kozmolojisiyle tuzla buz olmuştur. Bu kozmolojide "sonlu elementler dünyasında, sınırlı sayıda asli bileşim dışında, evren sonsuz kopyalar diyarıdır."[31] Her olanaklı konum ya da düzen zamanda sonsuz kere denenecek, tüm olaylar herhangi bir sınırlamaya ya da kısıtlamaya tabi olmaksızın tekrar tekrar sonsuzlukta yıkılacak ve yeniden üretilecektir. Tam da bu noktada Benjamin'in sonsuzluk ve tarihselliği biraraya nasıl getirdiği sorusu gündeme getirilebilir. Theodor Adorno, Benjamin'in sonsuzluk ve tarihsellik ikiliğinden mikrolojik yöntemler sayesinde sıyrıldığını belirtir. Düşünüre göre Benjamin mikrolojik yöntemler sayesinde içinde tarihsel hareketin durduğu ve tortulaşarak imgelere dönüştüğü en küçük şeylere odaklanarak söz konusu ikiliği aşmıştır. Bu imgeler, Habermas'ın deyişiyle, hep aynı şekilde kendini yineleyen cehennemî durum içindeki yeninin (ütopik olanın) imgeleridir. Hakiki bir kırılma için tarihin sürekliliği içinden koparılan bu imgeler, onlara durağan, ütopik niteliklerini verir.[32] Benjamin'in diyalektiği bu yüzden durağandır, düşünürün durağan diyalektiği düş-imgelerindeki canlı pozitif öğeyi, cansız negatif öğeden şimdiye getirinceye dek ayırmayı içerir. Böylelikle fantazmagori hem aldanma hem de vaat boyutlarıy-

31 Aykut Çelebi, "Dilin Karanlığı, Modernliğin Cehennemi: Walter Benjamin, Auguste Blanqui'nin *Yıldızlardan Ebediyete* Kitabını Okuyor", *Yıldızlardan Ebediyete* içinde, İstanbul: Metis, 2015, s. 118. Ayrıca bkz. Louis-Auguste Blanqui, *Yıldızlardan Ebediyete*, çev. Cemal Yardımcı, haz. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2015, s. 37-39, 73-97.

32 Jürgen Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin", *New German Critique*, 1986, no: 39, s. 40.

la birlikte çift anlamlı şekilde ele alınır.[33] Bu bakış sayesinde unutulmak üzere olan şeylerin devrimci gücü keşfedilir. Maddi temellerini yitirmelerine karşın çevrelerine son kez ışık saçan, o ışıkta bütün imkânlarını zorlayarak son kez beliriveren şeylerdeki devrimci güçtür söz konusu olan. Benjamin'i devrimci kılan bakılan nesnenin bakışımıza cevap vereceği beklentisidir. Hakikat de bu beklentide gizlidir. Bu çerçevede, düşünüre göre, hakikat zihinsel bir bütünde değil, yıkıntılarda, kırık dökük parçalardadır.[34] Bu yüzden düşünürün müdahalesi soyut teoride değil, dağınık tarihsel unsurların yorumlanmasında yatar.

Modern toplumun tahrip ettiği hayatı, işbölümü ve uzmanlaşmanın doğurduğu ruhsal yıkımı, modern hayatın her açıdan yol açtığı genel yabancılaşmayı ve insanlıktan çıkışı pek çok çağdaş düşünür dile getirmiştir. Fakat Jameson'a göre bu çözümlemelerin çoğu soyut kalır; onların yazdıklarında, uzman entelektüelin kendi sakatlanmış bugünü karşısındaki teslimiyeti dile gelir; bütünlük düşü hâlâ oradaysa bile artık başkasının geleceğine ilişmiştir. Bu düşünürler içinde Benjamin'i eşsiz kılan da budur: O kendi hayatını da kurtarmak ister.[35] Bu yüzden sürekli sınır-durumda yaşayan Benjamin yaşamda kalmanın (ya da yaşama tutunmanın) farklı veçhelerini araştırır. Peki Benjamin'in bu araştırmasına ne eşlik eder? Hatıranın koruyucu gücü... Bu güç geçmişteki umut kıvılcımını körükler. Umut, ölüleri unutulmaktan korur. Ölüler tarihçinin masasına davet edilir. Geçmiş ancak böyle bir davetle kurtarılabilir. Bir devrimcinin neden tarih yazacağı sorusu da işte bu davette gizlidir.

---

33 Benjamin kimi düşünürlerin aksine (örn. Lukács) meta biçiminden devrimci bir estetik çıkarır. Bkz. Meral Özbek, "Walter Benjamin Okumak – II", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55-3, s. 105, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/475/5481.pdf, erişim tarihi 26.09.2017.

34 Nurdan Gürbilek, "Sunuş", s. 25.

35 Meral Özbek, "Walter Benjamin Okumak – I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55-2, s. 75, http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/55/2/cilt-sayi-Meral_Ozbek.pdf, erişim tarihi 26.09.2017.

KAYNAKÇA

Anderson, Kevin, "On Hegel and the Rise Of Social Theory: A Critical Appreciation of Herbert Marcuse's Reason and Revolution, Fifty Years Later", *Sociological Theory*, 11: 3, 1993.

Beiner, Ronald, "Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi", çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu*, Eylül 2013, sayı: XV.

Benjamin, Walter, "Üretici Olarak Yazar", çev. Haluk Barışçan ve Aydın Işisağ, *Brecht'i Anlamak* içinde, İstanbul: Metis, 1984.

—, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, haz. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk* içinde, İstanbul: Metis, 2008.

—, "Hikaye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2008.

Blanqui, Louis-Auguste, *Yıldızlardan Ebediyete*, çev. Cemal Yardımcı, haz. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2015.

Braudel Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2001.

Buck-Morss, Susan, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", *October*, c. 62, 1992.

Çelebi, Aykut, "Teknik Yeniden Üretilebilirlik Çağında Kitle ve Kitlesellik", *Doğu Batı*, sayı: 69, 2014.

—, "Dilin Karanlığı, Modernliğin Cehennemi: Walter Benjamin, Auguste Blanqui'nin Yıldızlardan Ebediyete Kitabını Okuyor", çev. Cemal Yardımcı, haz. Tuncay Birkan, *Yıldızlardan Ebediyete* içinde, İstanbul: Metis, 2015.

Çil, Dilek Arlı, "Martin Heidegger", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, haz. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Gülenç, Kurtul, "Büyüsü Bozulan Dünyada Sanat ve Teori", *Felsefelogos*, 2015/4, sayı: 59, s. 7-23.

Gürbilek, Nurdan, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2008.

Habermas, Jürgen, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism-The Contemporaneity of Walter Benjamin", *New German Critique*, 1986, no: 39, s. 40.

Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, XIII içinde, Berlin (1840-47).

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009.

Hohendahl, Peter Uwe, "Lukács ve Adorno'da Roman Kuramı ve Gerçekçilik Kavramı", çev. Hüseyin Deniz Özcan, *Felsefelogos*, 2015/4, sayı: 59.

Kellner, Douglas, "Introduction: Marcuse, Art and Liberation", *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume IV: Art and Liberation* içinde, haz. Douglas Kellner, Londra: Routledge, 2007.

Lukács, György, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2007.

Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1998, s. 34.

Marcuse, Herbert, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory* içinde, Londra: MayFly Books, 2009.

Özbek, Meral, "Walter Benjamin Okumak – I", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55-2, s. 75, http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/55/2/cilt-sayi-Meral_Ozbek.pdf, erişim tarihi 26.09.2017.

—, "Walter Benjamin Okumak – II", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 55-3, s. 105, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/475/5481.pdf, erişim tarihi 26.09.2017.

5

KADER İNSANI SUÇLA YARGILAR: "KADER VE KARAKTER" ÜZERİNE DEĞİNİLER

CENGİZ ÇAKMAK

Kader ve karakterin genelde birbirine nedensel biçimde bağlı oldukları kabul edilir ve kaderin bir nedeni imiş gibi nitelenir karakter. Bunun altında yatan düşünce şudur: Bir yanda bir insanın karakteri, yani göstereceği tepkilerin tarz ve biçimi tüm ayrıntılarına kadar bilinse ve öte yanda da dünyadaki olayların o karakterin bulaştığı alanlarda nasıl meydana geldiği bilinse, o karakterin başına neler gelebileceği ya da neler yapabileceği tam tamına söylenebilir. Bu, o karakterdeki insanın alınyazısı belli demektir. Düşüncenin kader kavramına doğrudan bir yaklaşımına bugünkü tasarlamalarımız el vermiyor. O yüzden modern insanlar karakterle ilgili bilgileri kendilerinde herhangi bir şekilde hazır buldukları için olacak, karakteri bir insanın kendi çizgilerinden okuma hevesine kapılıyorlar. Oysa bir insanın kaderini kendi el çizgilerinden okumak gibi bir fikir onlara kabul edilemez bir şeymiş gibi geliyor. Bu, "geleceği önceden haber verme"nin imkânsız olması kadar imkânsız görünüyor. Kaderi önceden haber almak da düpedüz bu kategoriye girer. Üstelik kader şimdiki zamanda ve geçmişte yatan bir şey gibi geliyor insana, yani bilgisi edinilebilir bir şey. İşte insanlara hangi işaret altında du olsa kaderlerini önceden haber vermeye heveslenenlerin iddiasıdır ki kader, ona dikkat kesilenler (kaderin doğrudan bir bilgisini içinde yaşayanlar) için şu anda herhangi bir şekilde hazır ya da daha dikkatle söylersek, hemen oracıktadır. Gelecekteki kaderin herhangi bir şekilde "hemen oracıkta olması" varsayımı onlara göre ne kader kavrayışıyla ne de insanın onu önceden haber verebilecek bilgi gücüyle çelişiyor. Nitekim karakter gibi kader de kendi olduğu gibi değil, sadece belirtiler şeklinde görülebilir.

Walter Benjamin

Alegori, suskun olanların konuşturulmasıdır. Evet, doğa düştükten sonra doğa sesini kaybetti. Onun sesini, insanın sesi-

ni ancak biz yenilmiş olanlar dile getirebiliriz. Kestirmeden söyleyeceğim: Aslında zaferi kazanan kartal değil, bokböceğidir. Biz zaferi kazananlar pislikte eşenenleriz. Kaldı ki mağlubiyetler ile hayat anlamını kazanır, zaferler ile hayat olmaktan çoğu zaman da çıkmıştır. Şimdi Benjamin'in "Kader ve Karakter"ini[1] anlamak istiyorsak, küçük makaleyi anlamak istiyorsak, Benjamin'in yaşadığı döneme bakacağız. Beni tanıyanlar bilir, ben o dönemi Titanik dönemi olarak adlandırırım. Titanik'in manası şudur: çeliğin suya karşı kaybettiği durum. Koskoca çelik suya karşı, batmaz diye adlandırılan Titanik –ki o devrinin adıdır– su karşısında batmış gibidir. Titanikçilik şudur: O dönemin anlı şanlı burjuvazisi çeliğe, bilime, teknolojiye olağanüstü güven duyuyor, sarsılmaz bir şekilde sırtını ona yaslamış. O dönemde bilimin aklın çerçevesi içinde her şeyi anlayabileceğini ve tarihi de değiştirebileceğini zannediyor. Böyle bir öngörüsü var. Gelin görün ki Almanya'da Yahudi olmak zor; bir Yahudi piyano çalmaya başlamışsa kefaretini ödeyecektir. Elbette Benjamin piyano çalanlardan biri değildi ama piyano çalan ailelere mensuptu. Almandan çok daha Alman hissettiğiniz yerde dar geçitlere girmek zorunda kalırsınız. Gerçekten de bahtsız, bahtı olmayan adamlardan bir tanesi. Tuhaf bir şekilde kaybederek –ki sevmediğim bir kelime ama– kazananlardan bir tanesi. Benjamin'i anlamak istiyorsanız ona uygun bir mezar taşı yapılmıştır, kaldı ki onun da kefareti o mezar taşı değil mezarsız olmasıdır. Zeytin ağaçlarından uzağa gidildiği zaman, ayıp sandığını bıraktığınız zaman, yerleşmeye kalktığınız zaman, yerleşik düzenin şiddeti ile karşı karşıya kalırsınız. Gelelim şimdi o meşhur makaleye.

Makale 1919 yılında yazılmış. Başlığı "Karakter ve Kader" diye çevrilmiş (daha iyi bir çeviriyi hak ediyor). Filoloji eği-

---

1 Walter Benjamin, "Fate and Character", Walter Benjamin, *Reflections* içinde, çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, 1978, 304-311. Walter Benjamin, "Kader ve Karakter", Walter Benjamin, *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990.

timim olmasına rağmen zorlandığım ve birkaç ayrı çeviri ile üzerine çalıştığım bir makale oldu. 1919 yılında karakter ve kader ile ilgili böyle bir makale niye yazılır? Mademki karakter ve kader ile ilgili makaleydi –çünkü makalede beni ilgilendiren iki kavram geçiyordu: komedya ve trajedi –komedya ile trajediyi o zaman bu adam niye bu kadar gündeme getirmiş? Öncelikle kader üzerine yoğunlaşıyor. Kader dediği zaman, kader zaman ile gerçekleşen bir şey; zamandan ayrı, onun dışında bir şey değil. Ama Benjamin'in temel bir yargısı var: Kader sizi suçla yargılar. Kaderin bir özelliği, suçla yargılanmaktır. Yine Benjamin'de, benim de bir hastalığım olan, yıldız falcılığı benzeri şeyler var. Hatta ben de bir metafor yapayım, benim de kaderimi belirleyen kağıtlar eski bir evde karılmış bir şekilde duruyor ve bakayım, gittikten sonra kaderimden ne eksilecek ya da kaderime katılacak bilmiyorum. Bunu niye söyledim? İnsanlar geleceklerini öğrenmek isterler. Fakat Benjamin burada o dönemin burjuva bilim anlayışına, burjuva din-bilim anlayışına ciddi anlamda eleştiri getiriyor. Çünkü burjuva bilimi, geleceği bilimsel veriler üzerinden kurmaya çalışıyor. Kaldı ki öyle bir benzetme kurmuş ki geleceği yıldız falları üzerinden okumak belki de size daha çok avantaj sağlayabilir. Ve kaderle ilgili söylediği şeyleri Yunan tragedyasına bağlıyor. Kaderle ilgili söylediği şeyleri Ertan'ın da söylediği politik bağlamda ele almak istiyorum, çünkü o metnin içine sıkışıp kalmak istemiyorum. Evet, kader sizi suçla yargılamıştır. Bunun anlamı şu: Tarihsel bir gelişme fikri var Batı dünyasında. Tarihsel gelişme fikrinin de Batı dünyasındaki en önemli yönlerinden biri şiddettir. Şiddetle değişecek bir dünya söz konusudur ve şiddetle değişecek dünyayı bugünden öngörebiliriz. Yani geleceğimiz bizim elimizde diye bir güven var o dönemin burjuva insanında ve bugün de aynısı var. İkincisi, karakter üzerinden. Karakter, tahtaya kazılmış şekil demek. Tahtaya oymak... Yine Yunanca olan başka bir kelime *ethos* da kişilik anlamına geliyor ama ethosun esas anlamı barınak, içinde ya-

şanılan yer demek, bir tür sığınak demek. Yine burjuva bilim anlayışının bir özelliği var, –ve keşke kâğıt falcılığı yapsa daha iyi olurdu (Benjamin üzerinden bunu kuruyorum)– birtakım fiziksel işaretlerden karakterin ne olacağını anlamaya çalışıyor burjuva bilimi. Bugün onun anlamı DNA'lar. DNA üzerinden bizim ne olacağımızı belirliyor. Bir tür katı determinizm. Bunun politik karşılığı tarihselcilik, tarihteki belirlenme olayı. Yani sizin belli işaretleriniz okunursa, karakter özellikleriniz fiziksel anlamda okunursa sizin ne olacağınız belirli hale gelmeye başlar. Bunun anlamı şudur: Burjuva bilim anlayışı hem kaderi hem de karakteri birtakım işaretlerden anlayabilir ama Batı dünyasının ikinci bir özelliğini devreye sokuyorum –birincisi şiddetle tarihin değişmesi idi– tanrılar ile insanların terazisi ortak bir terazi değil, tanrıların ne düşünüp ne yaptığını siz anlayamazsınız.

> Kader kavramına varmak istiyorsak bunu karakter kavramından ayırmak lazım. Oysa bu iş, karakteri daha kesin bir hükme bağlamadan olacak gibi değil. Ama bu hüküm yüzünden de iki kavram birbiriyle uzlaşamayacaklar. Karakter neredeyse kader kesinlikle orada olmayacak. Ve kader bağlamında karaktere rastlanmayacak. O bakımdan bu iki kavramı, gündelik konuşma dilinde olduğu gibi, onların daha yukarı dünyalar ve kavramların egemenliğine zorla sahip çıkmayan âlemlere yakıştırmayı gözardı etmemek gerekiyor. Karakter böylece ahlaki, kader de dinsel bir bağlamın içine yerleştiriliyor. Oraya yerleştirilmelerine yol açan yanlışı açığa çıkararak onları her iki bölgeden kovmamız gerekiyor. Bu yanılgı, kader kavramıyla ilgisi var diye ve günah kavramıyla bağıntısı yüzünden patlak veriyor.[2]

Bu anlamda Benjamin'in metnindeki trajedi kelimesini gördüğüm anda hemen Antik Yunan'a doğru inmeye başladım.

2 Walter Benjamin, a.g.y.

Yunan dünyasının, Euripides'i saymayın –o bana göre çok önemli bir adam değildir, çünkü teselli etmeyen tesellicilerden bir tanesidir–, ilk tragedyalarına baktığınız zaman tanrıların ne yaptığını ve tanrıların kaderini anlamak imkânsızdır. Ne yaparsan yap, kaldı ki Benjamin'de de bu var, masum olmak seni kaderin pençesinden kurtarmaz. Masumlar da kader tarafından yakalanır. Yunan tragedyasının temeli şu: Kader insanı suçlar, tıpkı modern hukukun suçladığı gibi (çok önemli değil, ceza sonradan gelir). Unutmamalı ki hukukun içinde adalet yoktur. Devam ediyoruz, evet, kader sizi suçlar. Yunan tragedyasının kahramanı, tanrıların kaderi acımasızdır ve hiç kimsenin gözünün yaşına bakmaz. Benim deyişim ile, sen kimsin ki?

Benjamin'i anlamak istiyorsak iki temel metne daha gitmemiz lazım. Bir tanesi Tevrat'taki Eyüp kitabıdır. Eyüb çok düzgün adamdır. Bu adam üzerine şeytan ve Tanrı bahise girerler ve bildiğiniz gibi adamın başına her şey gelir. Ve bir an Tanrı kızar ve der ki dünyanın temellerini atarken sen neredeydin, sen kimsin? Yani insan olmanız sizin başınıza her zaman iyi şeyler geleceği anlamına gelmiyor. Kaldı ki tektanrılı dinlerin tanrısının sizi koruduğunu da nereden biliyorsunuz? İlla ki cennet beklentisi ile mi yaşayacaksınız? Eğer inanıyorsanız ki bir Yahudi böyledir, sonuna kadar inanır, ne geliyorsa başına gelir. Çünkü insan nedir? İnsan o kadar önemli bir varlık mıdır? Yunan tragedyalarında da böyledir, Yahudi metinlerinde de böyledir.

Yine ikinci bir metin var, okumanızı tavsiye ederim, "Vaiz". Sophokles'in *Filoktetes*'i: Ne yaparsan yap seni bir şey yakalayacaktır. O zaman şöyle kapatalım kader kısmını Benjamin'i anladığım kadarıyla. Neden anladığım kadarıyla? Çünkü Benjamin öyle kolay kolay ele avuca gelecek yazarlardan değil. Ona öyle kolayca çeki düzen veremiyorsunuz ve Benjamin'e ontoloji, epistemoloji gibi zırvalıklar sökmüyor. Devam edelim, mevzu şu: Gerek Yunan tragedyasında gerekse Yahudi

anlayışında, sen kimsin ki? Her şey başına gelir, kaldı ki masum olman bile seni kaderin pençesinden kurtarmaz. Şimdi bu çok zalim bir anlayış gibi gözüküyor. İşte bu zalim anlayışlar, gerek Benjamin'in tarih anlayışı gerekse kader anlayışı birdenbire bir şamdan gibi aydınlanıyor. Işıldak demedim, öyle bir aydınlanma değil, bir şamdanın aydınlanması. Kahır çeken adamın en önemli yönü sessizce kadere katlanmaktır ve sessizce kadere katlandıktan sonra artık size hiç kimse hiçbir şey yapamaz. Siz gerek kaderi gerekse tanrıyı da yüklenmiş olanlardansınız. Kahramanın özelliği budur. Kahraman sessizce yüklenen adamdır. Tam bu anda kahraman özgür oldu demektir. Bu arada kahraman bir mehdi beklemez. Mehdi zaten kurtarılmış olandır, hidayete ermiş olandır. Mehdi siz olduğunuz anda kurtarıyorsunuz. Bunun anlamı şu: Kaderi alacaksın ve sırtlanacaksın. İşte o zaman zaman sende kendini o tarihsel dönemde açmaya başlıyor bir şamdan gibi. Gelelim, yine karaktere ve karakterle komedyanın ilişkisini kuralım. Aslına bakarsanız Batı dünyasında komedi her zaman ele avuca sığmayan yakıcı bir sanat türü olmuştur. İşte her ne kadar yüksek topuklar üzerinde yürüseniz de üzerinize komedinin gölgesi düşer. Yüksek topuktan kasıt Yunan tragedyaları gerçekten sahnelendiği zaman gülmekten ölebileceğiniz tragedyalardır. Aslında ciddi anlamda birer komedilerdir. Gelelim karakterin kendini komedyada açmasına: Bir kere kaybetmeyi göze almıştır. Bir kere komik olmayı göze almış olmayanlar kendilerini zaman içinde pek açamazlar. O da öyle ahım şahım ağır bir ciddiyetle onla bunla.

Hemen şuna değinmek istiyorum: Adamın yakaladığı şey şudur 1919 yılında: Bugün biz insanların ahlaki özelliklerini, karakter özelliklerinden çıkartıyoruz. İşte alkoliklik DNA'sı, aldatma DNA'sı gibi birtakım bilimsel veriler üzerinden karakteri kurmaya çalışıyoruz. Toplumsal bağlar çerçevesinde birtakım ahlaki özellikler atfetmeye çalışıyoruz. Bir kere ahlaki özellikler ile karakter özellikleri birebir örtüşmez. İnsa-

nın karakteri denen şey eylemleri ile ortaya çıkar. Eğer siz ahlaktan söz edecekseniz o eyleme yönelik bir yargılamadır. Komedya karakterlerinde önemli bir şey yakalamıştır. İnsan gerçekten kendini Benjamin'de sanatla açıyor. Sanatsal bakışla gerçekleştirebiliyor. Komedi karakterlerinin özelliği vardır: Onları ahlaki yargılamaların dışında tutabiliyorsunuz. Onların eylemlerine gülebiliyorsunuz. Komedyanın olduğu yerde insanların övgüsü ve kınamasıyla yaşananlar kendi zamanlarının yargılarının pençesinde kaldı demektir. 119. Fragman'da Herakleitos'un sözü şudur: İnsanın ethos'u onun *daimon*'udur. Daimon hem kader, hem cin hem de size bağlanmış bir melek olarak anlaşılabilir. Meleğin haberci yönü vardır. Neyse insanın karakteri onun daimon'udur diyor. Daimon cindir. Latincesi *genus*'tur. Aynı zamanda deha anlamlarına da geliyor. Bunun modern yorumlarını oluşturduğumuzda insanın karakteri onun kaderidir. Ama ben şöyle yorumlamıştım: İnsanın karakteri onun eylemlerinde ortaya çıkar. Eylemi onu şekillendirir. Eyleminde özelliği onun dışarısıyla olan etkileşimidir. Yani iç ve dışın etkileşimidir.

Şimdi Herakleitos'un metnini Benjamin üzerinden yorumlamaya kalktığımda Yunan dünyasındaki bir fikir aklımda canlandı: O da Anaksimandros'un –Yunan dünyasına nasıl girdiyse girmiş büyük ihtimalle Yahudi bir fikriyattır bu– insanın suçluluğu, insanın suçlu bir varlık olduğu fikridir. Anaksimandros'a göre varlığa gelmek, bir an şimşek çakışı gibi, yıldırım düşüşü gibi var olmak, bir suç anlamına geliyor. Varoluşa gelmenin de bedeli yok oluşla ödenecektir. Fakat Herakleitos'a geldiğimizde suç kavramı manasını değiştiriyor. Herakleitos'ta varoluşa gelmek, insanın varoluşa çıkması ki benim açımdan başka bir yönü daha var, sessizlerin dili olması, ağaçları konuşturabilmesi, toplumları konuşturabilmesi anlamına geliyor. Herakleitos'ta suç kavramı kayboluyor. Herakleitos'ta suç kavramı eylemlerle ortaya çıkıyor. Önemli fragmanlarından bir tanesi savaş, harp, mihrap onun önünde-

ki durma tarzıdır. Seni ya kral yapıyor, özgür hale getiriyor. Özgür olmak demek şudur: başına gelecek olanlar ister senden ister başkasından gelsin, onlara tahammül edebilmek, onları taşıyabilmek. Savaş kimini kral kimini köle yapar. Burada siyasi kavramlar yoktur. Buradaki kavramlar şudur: kendini yönetebilen; hatta fragman burada kalmaz, kimini tanrı gibi açığa çıkartır, kimini de insan yapar savaş. İşte şimdi Benjamin'in metnine döndüğümüz zaman metninde kahraman Yunan tanrılarından daha üstün bir hale gelir. Yunan tanrılarının bir rahatlığı vardır. Onlar kadersizdir. Kadersiz olmak demek kaderin dışında demektir. İnsan ise kaderli bir varlıktır. Bir kaderi vardır. İnsanı insan yapan şey o kaderi yüklenebilmesidir, masumiyeti değildir katiyetle, başına gelenlerdir. Başına gelenlerin bir kısmı sendendir, bir kısmı ise senden değildir. Ne yapacaksın, kimsin sen? Niye senin başına bir şeyler gelmesin? Hayatta olmak pek çok şeye maruz kalmaktır. Gerçek mağlubiyettir, bozgundur. Bu bozgunu o zaman anlamlandırabileceksin. Yasayı sökeceksin. Yerine yeni yasa getirmeyeceksin. Kendi Mesih'in ya da mehdin haline geleceksin.

Devam edelim. Herakleitos'a baktığımız zaman tanrı olmak ve aynı zamanda Yunan dünyasında kahramanların, kahredilmiş olanların önemli bir rolü vardır: Daimon olmaktır. Daimonlar insanlarla tanrılar arasında bir yerde duruyor. Nedir Daimon olanlar? Hayatın ve tarihin yükünü taşıyanlardır. Şöyle bitirmek istiyorum. Mademki dinsel tabirlerle konuşuyoruz. Benjamin'in benim açımdan önemi dinsel kavramları hâlâ felsefenin içine sokabiliyor, farklı şekilde sokabiliyor olmasıdır. Benjamin deyince aklıma iki önemli husus geliyor: 1) katı, Aydınlanmacı "ilerlemeci" fanatik fikirlerin eleştirisi, 2) geçmişte kalanlara karşı yoğun bir ağlak tavrın eleştirisi. Bizim ülkemizde geçmişe yönelik yoğun, ağlak bir tavır vardır. Aslında Benjamin gibi adamlardan gördüğümüz, eğer ben kaderi yüklenebileceksem –kader tarih (?) demektir– onu yüklenebileceksem, onu açabileceksem geçmişin içindeki ha-

zineyi şimdi de açabilmem lazım. Şimdi'de açılmayan geçmiş geleceğe de taşınmaz. Benim gibi insanların önemli özelliklerinden biri geçmişin şu anda açılabilmesini sağlayabilmek. Benim için Mesih dedikleri, benim için kıyamet dedikleri şu ânı kıyam ettirebilmektir. Yoksa Kıyamet deyince üç fikir gelir aklıma: 1) yok oluş; 2) kurtarıcı beklentisi, Mesih beklentisi, kaldı ki bir Yahudi için Nasıra'dan Mesih gelmez; 3) kıyametten kıyametle çıkabilmektir. Kıyametten kıyametle çıkabilmenin anlamı kıyam edebilmektir. Egemen tarihçinin tarihini lağvedebilmektir. Geçmiş dediğimiz zaman hangi geçmişten bahsederiz? Muzafferlerin tarihine hayransınız. Egemenlerin saraylarına hayransınız. Şöyle bitirelim: Benim kaderimde, geleceğimde kaybetmiş olan dedelerimden dolayı geleceğe taşınacaktır. Yoksa ben torunlarım için değil, dedelerimin ruhunu kıyam ettirmek için buradayım.

KAYNAKÇA

Benjamin, Walter, "Fate and Character", *Reflections* içinde, çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, 1978.

Benjamin, Walter, "Kader ve Karakter", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1990.

6

POLİTİK VE ENTELEKTÜEL BAĞLAMI İÇİNDE WALTER BENJAMİN'İN ŞİDDET TEORİSİ

ATEŞ USLU

Giriş

Walter Benjamin (1892-1940), Theodor W. Adorno'nun (1903-1969) Mart 1969'da kaleme aldığı bir yazısında "tüm akımların dışında" bir düşünür olarak nitelenir. Bu söz, Benjamin'in hiçbir düşünürden ve düşünce akımından ilham almadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Benjamin çok sayıda kaynaktan etkilenmiştir; eserlerinin kapsamlı bir değerlendirmesinin yapılması için bu eserlerin ortaya çıktıkları entelektüel, politik ve toplumsal-iktisadi bağlam ile diyalektik ilişkileri içinde incelenmeleri büyük bir önem arz etmektedir. Bu çalışmada, 1921 yılında politik felsefe üzerine yapmayı planladığı ve tamamlanmamış olarak bir çalışmasının parçası olarak kaleme aldığı "Zur Kritik der Gewalt" ("Şiddetin Eleştirisi Üzerine") başlıklı yazısının bağlamsal incelemesinin yapılması hedeflenmektedir.

"Şiddetin Eleştirisi", gerek Benjamin'in entelektüel biyografisi üzerine çalışan araştırmacıların, gerekse yirminci yüzyılda yüzyılda "şiddet" kavramının politik felsefe gelenekleri içinde aldığı biçimleri değerlendiren yazarların ilgisini çekmiştir.

Benjamin'in bu metninde geliştirdiği yasakoyucu/yasakoruyucu şiddet ayrımının sonraki dönemlerde mesihçilik üzerine geliştirdiği tezlerle ilişkisi üzerine kapsamlı incelemeler ortaya konmuştur.[1] Benjamin'in şiddet üzerine düşüncelerinin Carl Schmitt'in (1885-1985) 1920'li yıllarda geliştirdiği düşüncelerle olan karşılıklı etkileşimi üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.[2] Giorgio Agamben'in (doğ. 1942) 1980'lerden itibaren "istisna hali" kavramı üzerine yaptığı çalışmalarda Benjamin ve Schmitt'in eserlerinde kullandıkları "olağanüstü hal" kavramına getirdiği açılımlar da çok sayıda araştırmaya konu olmaktadır.

Bu çalışmada, literatürdeki genel yönelimlerin dışında bir yaklaşım benimsenecektir: Benjamin'in "Şiddet Eleştirisi" metni filozofun geç dönem eserlerinde geliştirdiği kavramlar ya da Schmitt'in ya da Agamben'in bu metne ilişkin *a posteriori* değerlendirmeleri ışığında incelenmeyecek, yazıldığı dönemin toplumsal-politik ve entelektüel bağlamının bir parçası olarak değerlendirilecektir. Bu doğrultuda metnin yazıldığı 1921 yılında Benjamin'in "şiddet" kavramını değerlendirirken hangi entelektüel öncüllerden yola çıktığı ve toplumsal-politik gerçeklik karşısında kendisini nasıl konumlandırdığı sorularına yanıt aranacaktır. Aynı şekilde, Benjamin'in makalesinde "şiddet" ile ilişkili olarak incelediği "genel grev" ve "dinsel şiddet" gibi kavramların makalenin yazıldığı dönemde nasıl ele alındığı incelenecektir. Birinci bölümde 1890'lardan 1920'lerin başına uzanan dönemde anarkosendikalist ve sosyalist düşünürlerin ve politikacıların grev ve şiddet hakkında düşüncelerine değinilecek, Benjamin'in metninde çeşitli

1 M. Ertan Kardeş, "Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", haz. Çetin Veysal, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, İstanbul: Etik, 2009, s. 521-523; Bora Erdağı, "Walter Benjamin", haz. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*, Ankara: Doğu Batı, 2014, s. 543-545.

2 Giorgio Agamben, "On the Limits of Violence", çev. Elisabeth Fay, *Diacritics*, 39(4), 2009; Besim F. Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 130.

vesilelerle alıntıladığı Georges Sorel'in *Refléxions sur la violence* (*Şiddet Üzerine Düşünceler*, 1908) kitabına özel bir yer ayrılacaktır. Yine Benjamin'in 1920'li yılların başında yoğun bir şekilde etkilendiği Oskar Goldberg (1887-1952) ve Erich Unger'in (1887-1950) din ve politika arasındaki ilişkilere değin geliştirdikleri fikirler bu bölümün konusu olacak. İkinci bölümde ise Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" metni bir yakın okumaya tâbi tutulacak ve çalışmanın genel sorunsalına da yanıt verecek şekilde "kendi döneminin bir metni" olarak incelenecektir.

I. BENJAMİN'İN ŞİDDET TARTIŞMASININ ENTELEKTÜEL TEMELLERİ

A) Yirminci Yüzyıl Başında Genel Grev Tartışmaları

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" metninin entelektüel ve ideolojik arka planını incelemek için, Avrupa'da on dokuzuncu yüzyıl sonunda en etkili ideolojilerden biri olan anarkosendikalizmi incelemek gerekir. Anarkosendikalizm on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde işçi sınıfı örgütlülüğünün önem kazandığı bir bağlamda ortaya çıkmış, yine bu yüzyılın sonunda en kitlesel siyasal akımlardan biri haline gelmişti. İspanya ve İtalya'da anarşist sendika konfederasyonları kurulmuştu. Anarkosendikalist ideoloji, yirminci yüzyılın başından itibaren genel grev konusunda sosyalist sol içinde yürütülen tartışmalarda büyük bir etki uyandırdı. Anarkosendikalistler ideolojilerini siyasal iktidarı ve kurumlarını ortadan kaldırma amacı üzerinden kurarak on dokuzuncu yüzyılın diğer anarşistleriyle ortak noktalar paylaşıyorlardı. Gelgelelim diğer anarşist düşünürlerden ve aktivistlerden farklı olarak sendikaların temel mücadele birimi olması gerektiği kanısındaydılar. On-

lara göre sendikalar işçilerin kendi sorunlarını çözmek için kendi kurdukları örgütler olduğu ölçüde anarşist ideallere uyumluydu; devletin ortadan kaldırılmasını takiben toplum sendika benzeri yapılar üzerinden örgütlenebilirdi. Anarko-sendikalizmin başlıca öncüsü olan Fransız anarşist Ferdinand Pelloutier (1867-1901), Pierre-Joseph Proudhon'dan (1809-1865) etkilenmişti. Pelloutier, devrimi yıkıcı değil kurucu bir faaliyet olarak değerlendiriyordu. Ona göre sendika işçi sınıfının kurucu vasıflarının serpilip gelişeceği bir alan olmalı, boykot, sabotaj, grev gibi doğrudan eylem yöntemlerini kullanmalıydı.[3] Bu çerçevede grevlere (özellikle de genel greve) büyük bir önem atfediyordu.

Genel grev ve kitle grevi gibi konuların gerek sosyalistlerin gerekse anarşistlerin başlıca tartışma konuları haline gelmesinin temel nedeni, Rusya'da yirminci yüzyıl başında yaşanan gelişmelerdir. Rusya'da genel grev dalgaları 1905 Devrimi'ni önceleyen yıllar boyunca, silsileler halinde oluşmuştur.[4] St. Petersburg'da 1896-1897 yıllarında tekstil işçilerinin büyük genel grevi, Rusya'daki ilk genel grev olarak değerlendirilebilir. Batum'da Mart 1902'de başlayan grev, çeşitli aşamalarla Çarlık topraklarının güney bölgelerine yayıldı, bu grevlerin son halkası ise Aralık 1904'te Kafkasya'da başlayan büyük grev idi. Bu grevi, 22 Ocak 1905 tarihinde St. Petersburg'da imparatorluk muhafızlarının gösterici işçi kitlesine ateş açtığı, daha sonra "Kanlı Pazar" olarak adlandırılacak olan olaydan sonra ivme kazanan grev dalgası takip etti.

Alman Sosyal Demokrat Partisi genel grevi Marksist bir taktik olarak görmüyor, anarşistlerin bir mücadele yöntemi

---

3 Foti Benlisoy, "Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü", haz. H. Birsen Örs, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 388.

4 Rosa Luxemburg, "The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions", haz. Helen Scott, *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution & The Mass Strike*, Chicago: Haymarket, [1906] 2008, s. 120-128.

olarak değerlendiriyor ve ona karşı mesafeli duruyordu.[5] Parti saflarında faaliyet gösteren kimi komünistler ise genel grevin Alman Sosyal Demokrat Partisi tarafından da desteklenmesi taraftarıydı, örneğin Rosa Luxemburg (1871-1919) 1906 tarihli *Massenstreik: Partei und Gewerkschaften* (*Kitle Grevi: Siyasal Parti ve Sendikalar*) başlıklı kısa metninde Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin genel grevi bir yöntem olarak kullanabileceğini savunuyordu.[6]

Luxemburg, bu çalışmasına kitle grevine karşı on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği boyunca Marksistlerin aldığı tavrı eleştirerek başlar. Engels, 1873 tarihli bir metinde Fransız ve İngiliz sosyalistlerinin 1830'lu yılların sonundan beri savunduğu, daha sonraları da anarşistlerin temel bir kategori olarak aldığı "kitle grevi"ne toplumsal devrim süreci içinde kilit bir rol atfedilmesini eleştirir. Engels'e göre kitle grevi bir yandan devlet kurumları tarafından engelleneceği, diğer yandan da gerçekleşmesi uzun zaman alacağı için yetersiz bir yöntemdir. Rosa Luxemburg, Engels'in esas olarak anarşistlere karşı öne sürdüğü ve Marksistler tarafından genel kabul gören bu anlayışın 1905 Rus devrimi sırasında yanlışlandığını belirtir.[7] Fakat ona göre Rus devrimi, anarşizmi haklı çıkarmamıştır. Aksine, Rusya'daki tüm toplumsal hareketler ve siyasal örgütlenmeler içinde anarşizmin payı yok denecek kadar azdır. Bunun yanında, Rosa Luxemburg'a göre, Rusya'daki kitle grevinin anarşizmin küçümsediği ve toplumsal mücadele sırasında yok saydığı siyasal haklar için yapılması da anarşizmin kitle grevi konusundaki haksızlığını gösterir. Marksizmin çeyrek asır boyunca reddettiği kitle grevi, 1905 Devrimi ile birlikte

---

5 Ronald Kowalski, *European Communism, 1848-1991*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, s. 51.

6 Rosa Luxemburg, a.g.y.; ayrıca bkz. Kowalski, s. 51; Ian D. Thatcher, "Left-Communism: Rosa Luxemburg and Leon Trotsky Compared", haz. Daryl Glaser ve David M. Walker *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*, Londra: Routledge, 2007, s. 35.

7 A.g.y., s. 111-112.

Marksizmi haklı çıkarmıştır. Luxemburg daha sonra kitle grevinin sınıf mücadelesinin tarihsel bir ürünü olduğunun altını çizer; bu değerlendirmeyi yaparken amacı, grevin öznel bir kararla istenilen bir anda başlatılabileceği ya da engellenebileceği yönündeki görüşleri eleştirmektir. Bu eleştiriye paralel olarak kitle grevinin nesnel koşullar içinde, başka bir deyişle sınıf mücadelesinin kendiliğinden hareketi içinde oluşacağını belirtir. Ona göre 1905 Rus devrimi proletaryanın kendiliğinden devrimci kapasitesini ortaya koymuştur; kendiliğinden eylemlerin en önemlileri arasında ise genel grev yer alır. Rosa Luxemburg'a göre Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin de bir siyasal silah olarak genel grevi kullanması gerekir.[8]

B) Georges Sorel: Devrimci Şiddet ve Genel Grev

Devletin yıkılması ya da sosyalist devrim stratejisi gibi konular gündeme geldiğinde 1907-1907 yıllarında sıklıkla tartışılan bir konu olan genel grev, Georges Sorel'in bu dönemden itibaren kaleme aldığı yazıların temel çıkış noktalarından birini oluşturmuştur. Sorel 1892-1894 yılları arasında Marksizm üzerine ilk bilgilerini elde etmişti.[9] Fransa'da Marx sonrasında Marksizmi ilk olarak sistemli hale getirmeye çalışan Sorel son derece tartışmalı bir figürdür. Marx'tan etkilendiği gibi Marksist olmayan düşünürlerden, özellikle Proudhon'dan ve anarkosendikalist düşünürlerden de ilham almıştır. Sorel bu dönemdeki entelektüel faaliyetlerinde Marksizm ve anarkosendikalizmi eklektik bir şekilde biraraya getirir. Felsefi ilham kaynaklarının başında ise Henri Bergson'un (1859-1941) eserleri yer alır. Sorel, tıpkı Bergson gibi rasyonalizm ve modernite eleştirisini sezgi, eleştiri ve mit gibi kavramlar üzerinden yapar. Bununla birlikte, Bergson'un Sorel'i hiçbir

8 A.g.y., s. 150 vd.

9 Christophe Prochasson, "L'invention du marxisme français", haz. Jean-Jacques Becker ve Gilles Candar, *Histoire des gauches cn France*, Paris: La Découverte, 2005, s. 429.

zaman öğrencisi olarak görmediğini de belirtmek gerekir. Sorel 1905-1906 yıllarında kaleme aldığı bir dizi yazıda şiddet konusu üzerine fikirlerini geliştirdi; bu yazılarını 1908'de *Réflexions sur la violence* (*Şiddet Üzerine Düşünceler*) başlıklı bir kitapta topladı. Sorel, Marksizmin rasyonalist ve materyalist yorumunu bir kenara bırakarak enerji, sezgi ve şiddet kavramlarını ön plana çıkarır. Özellikle sezgi ve enerji konularına yaklaşımında Henri Bergson'dan etkilenmiştir. Mit ve rasyonalite arasında bir ikilik olduğunu düşünür. Ona göre rasyonalite karşısında boyun eğmemek gerekir; mit toplumsal bir güç oluşturur, ekonomik-toplumsal gerçekliğin ortaya çıkardığı engelleri (rasyonalizmi) aşmaya olanak sağlar.[10] Sorel, tarihi Marx'ın aksine sınıf mücadelelerinin tarihi olarak görmez; ona göre tarih çöküşe karşı durmadan verilen mücadelenin tarihidir.[11]

Mit, Sorel'e göre duyguları içgüdüsel bir şekilde ortaya çıkarabilecek olan imgeler bütünüdür.[12] Başka bir deyişle, mit duygularla, içgüdülerle ilişkilidir; düzenli olmayan, rasyonel bir şekilde bir araya gelmemiş olan imgelerin bütünüdür. Sorel çeşitli mit örnekleri verir, örneğin on dokuzuncu yüzyıl başındaki kahramanlık mitlerinden bahseder. Bunlar kitleleri harekete geçirebilen, kitleyi oluşturan bireylerin duygularına hitap ederek, bu duyguları kahramanlık öyküleri üzerinden harekete geçirerek ya da kahramanlıkla ilişkili duyguları ön plana çıkararak bir hareketlilik yaratan mitlerdir.[13] Artık geçerli olmayan mitlerden de söz eder; örneğin "mücadeleci/militan Kilise" miti[14] belirli dönemlerde ön plana çıksa da geçerliliğini yitirmiş olan bir mittir. En çok önemsediği mit

---

10 Zeev Sternhell, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 83

11 Sternhell, a.g.y., s. 56

12 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Genève-Paris: Entremonde, [1908] 2013, s. 102.

13 A.g.y., s. 29.

14 A.g.y., s. 23.

ise "devrimci mit"tir; bu tür mitlerden bahsederken Marx'ın "katastrofik devrim miti" ve "sendikalistlerin genel grev miti" örneklerini verir.[15] Sorel'e göre "genel grev" basit bir program başlığı değildir, kendiliğinden ortaya çıkan, kitleleri rasyonalitenin dışına çıkacak şekilde harekete geçiren bir mittir. Devrimci mitler halk kitlelerinin duygularını, fikirlerini, iradesini ortaya koymasını sağlar. Bu mitler ve onlar üzerinden inşa edilen politika var olan şeylerin tasviri değildir, var olan bir iradenin ortaya konmasıdır.[16] Döneminin pek çok düşünürü gibi Sorel de irade ile akıl arasında bir karşıtlık kurar ve politikada irade lehine, akıl aleyhine bir tercihte bulunur. Onun devrimci politika anlayışı, kitlelerin kendi iradelerini ortaya koydukları devrimci mitlerle seferber olmaları üzerine kuruludur.[17]

Sorel mitin karşısına sadece rasyonaliteyi koymaz; ona göre mitin bir diğer karşıtı ütopyadır. Mit kendiliğinden bir nitelik taşır ve irade ile ilişkilidir; ütopya ise entelektüel bir çabanın, entelektüel bir işçiliğin ürünüdür. Bir filozofun ya da bir siyasetçiler grubunun akli olarak yaptıkları tasarımların sonucudur.[18] Sorel'e göre ütopya her zaman geçerliliğini yitirebilir ve eleştirilebilir. Mit ise eleştiriden azadedir; zaten var olan iradelerin kendini ortaya koymasından başka bir şey değildir ve eleştiremez. Ütopyalara örnek olarak liberal politik iktisadı verir ve liberalizm eleştirisi yapar.

Kitabın başlığına konu olan "şiddet" konusuna da değinmek gerekiyor. Sorel'e göre şiddet "zorunlu bir kötülük" ya da iyiye yönelmek için başvurulması gereken bir yöntem

---

15 A.g.y., s. 23.

16 A.g.y., s. 30.

17 *Şiddet Üzerine Düşünceler*'in yayımlanmasından yüz yılı aşkın süre geçtikten sonra, yirmi birinci yüzyıl başlarında da bu fikirler canlılığını korumakta, "devrimci", "radikal" ya da "alternatif" politika yapma çabaları, kitleleri seferber edecek rasyonalite-dışı mitleri günyüzüne çıkarma perspektifi üzerinden kurulabilmektedir.

18 A.g.y., s. 30.

değildir; ona göre şiddet pozitif anlamda yapıcıdır, kendi içinde bir değeri vardır; uygarlığın birincil çıkarlarına hizmet eder.[19] Sorel kuvvet (*force*) ve şiddet (*violence*) kavramlarının birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğini söyler. Ona göre burjuvazinin kullandığı güce kuvvet adı verilmelidir. Bu örgütlü bir şekilde, devletin kurumlarıyla ve hukuk düzeniyle uygulanan bir şiddettir. İktidarın kurumsallaşmasıyla bağlantılı olan güç kullanımına kuvvet ismini verir. Şiddet ise devlet kurumlarıyla bağlantılı olmayan, onların dışında kalan ve onlara karşı olan bir güç türüdür. Her türlü kurumsallıktan, her türlü erkten bağımsızdır.

Sorel, proleter genel grev ile siyasal genel grevi birbirinden ayırır. Siyasal grevin devlet kurumlarını yok etmeye çalışmayan, devleti ortadan kaldırmak gibi bir hedefi olmayan, kurulu düzenin içinde kalan ve hatta kurumları korumaya çalışan bir grev türü olduğunu belirtir.[20] Proleter genel grev ise devlet kurumları da dahil olmak üzere düzenin bütününü yıkmayı amaçlar.[21] Sorel bir anarkosendikalist düşünür olarak proleter genel grevi destekler. Proleterlerin kendi iradelerini ortaya koydukları düzen yıkıcı şiddet diğer güç biçimlerinden, "kuvvet"ten farklıdır. Bütün bunları söylerken tutarlı bir felsefi çerçeve oluşturmaz, metin polemiklerle ilerler, Sorel bu düşüncelerini geliştirirken esas olarak o dönemin Fransız sosyalistlerinin barışçıl söylemlerini ve parlamenter politikayla sınırlı kalan stratejilerini eleştirmeyi amaçlar. Ona göre gerçek bir işçi sınıfı kurtuluşu şiddetli eylemle ve buna temel olan genel grevle mümkündür. Ayrıca genel grev sınıf savaşımının en önemli silahıdır; emekçilere esin kaynağı olan ve onları toplumsal mücadeleye çeken

---

19 A.g.y., s. 75; Sternhell, a.g.y., s. 93; Stanley G. Payne, "Fascism and Racism", haz. Ball, Terence ve Richard Bellamy, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 126.

20 Sorel, a.g.y., s. 126, 129.

21 A.g.y., s. 102.

mitik bir niteliğe sahiptir, proletaryanın okuludur, işçiyi yüceltir, gerçek düşmanı olan Devlet ile karşı karşıya getirir. Proletaryanın genel grevde kullandığı şiddet, arındırıcı ve ilham vericidir.[22]

Sorel 1910'da Marksizm ile ilişkisini tamamen kesmiş,[23] bir dönem (özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında) kitle enerjisini sosyalistlerin değil sağ akımların mobilize edebildiğini düşünmüş ve Fransız radikal sağına yaklaşmıştır. Aynı dönemde çelişkili olarak değerlendirilebilecek açıklamalar da yapmıştır; örneğin Ekim Devrimi'ni desteklemiştir. Dolayısıyla onun için önemli olan, ideolojilerden bağımsız olarak devrimci yıkıcılığın kendini göstermesidir. Lenin'i etkilediği gibi Mussolini'yi de etkileyebilmiştir. Bütün çelişkilerine rağmen Marksist devrimciler üzerine etkide bulunabilmesi, döneminde hâkim olan beklemeci-ekonomist anlayışların aksine iradeci bir bakış açısı geliştirmesinde aranabilir.

C) Oskar Goldberg ve Erich Unger: Mitleri Aşan Evrensellik

Oskar Goldberg ve Erich Unger, 1910'lu yıllarda kısıtlı da olsa bir etkide bulunan genç Yahudi filozoflardı. Tıp doktoru olan Goldberg'in "mistik rasyonalizm" diye adlandırılan düşünceleri Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemden itibaren büyük bir yankı uyandırmıştı.[24] Goldberg'den etkilenerek kendi felsefesini geliştiren Unger'in 1910'ların sonunda Berlin'de politika ve metafizik üzerine verdiği dersler de büyük bir ilgi çekiyor-

22 Benlisoy, a.g.y., s. 389; Henri Arvon, *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim, 2013, s. 124-125; Melissa Lane, "Positivism: Reactions and Developments", haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 333.

23 Sternhell, a.g.y., s. 132.

24 Judith Friedlander, "Religious Metaphysics and the Nation-State: The Case of Oskar Goldberg", *Social Research*, 59(1), 1992, s. 153.

du. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" metninde iki düşünürün 1910'ların sonunda ve 1920'lerin başında ortaya attıkları, sonraki dönemde yayımladıkları çeşitli metinlerde de geliştirecekleri düşüncelerin etkisini gözlemlemek mümkündür.

Unger ve Goldberg, Sorel'in, Bergson'un ve Nietzsch'ci düşünürlerin yaptığı gibi, ritüellerin gerçeklik yaratan gücünden bahsederler; bireylerin nasıl dinsel, ulusal topluluklar oluşturduğu üzerine fikir yürütürler.[25] Halkın hangi hayat deneyimi içinde kendini bir halk olarak ortaya koyduğu üzerine düşünürken, Yahudi ilahiyatı, metafizik ve toplum arasında ilişki kurarlar. Tevrat okumasından hareketle Tanrı kavramının Tevrat'taki kullanılış biçimlerini incelerler. Bu incelemeleri, Yahudi kutsal metinlerinin bir "metin eleştirisi"ne tâbi tutulması yönünde on altıncı yüzyıldan itibaren geliştirilen, on dokuzuncu yüzyılda ise ivme kazanan çabaların izlerini taşır. Alman şarkiyatçı Julius Wellhausen (1844-1918), 1870'li yıllarda Yahudi kutsal metinleri üzerine yaptığı araştırmalarla, bu metinlerin farklı yazarlarca yazılan kitapların bir araya getirilmesiyle oluştuğunu öne sürmüş ve bu yazar çeşitliliğine bağlı olarak Tevrat'ta ve diğer Yahudi metinlerinde bazı kavramların farklı şekillerde kullanıldığını tespit etmişti.[26] Örneğin "Tanrı" kavramı Yahudi metinlerinde birkaç şekilde yer alıyordu. Tanrı, "Yahve" olarak adlandırıldığı kısımlarda insan işlerine müdahale eden, öfkelenebilen bir varlık olarak anlatılıyordu. "Elohim"olarak adlandırıldığı şekliyle ise kişisellik-

---

25 Uwe Steiner, *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*, çev. Michael Winkler, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, s. 76. Goldberg ve Unger'in düşünceleri üzerinde Nietzsche etkisi için bkz. Manfred Voigts, "Jüdisches Denken im Frühexpressionismus. Oskar Goldberg und Erich Unger im Zeichen Friedrich Nietzsches", haz. Werner Stegmaier ve Daniel Krochmalnik, *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin: De Gruyter, 1997, 168-187.

26 Harold Bloom, *The Book of J*, çev. David Rosenberg, New York: Grove Weidenfeld, s. 20-21; ayrıca bkz. Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı, 2005.

ten arınmış, soyut bir varlıktı. Örneğin *Yaratılış* (İbr. *Bereşit*) kitabının ilk sayfalarında önce Elohim, daha sonra da Yahve olarak adlandırılan Tanrı'nın insanı yaratma öyküsü anlatılır.[27] Goldberg ve Unger bu iki Tanrı anlayışının farklı olduğunu söylerler, ama bu konu üzerine filolojik ya da teolojik bir tartışma yürütmek yerine bu ayrımın politik ve toplumsal açılımlarını incelerler. Onlara göre bu iki Tanrı anlayışı, evren-öncesi ve evrenin yaratılmasından sonraki Tanrı'ya işaret eder.[28] Bu iki anlatıdaki farklılıklara rağmen Yahudi metinlerindeki Tanrı'nın temel özelliği, evrensel olması ve parçalılığı ortadan kaldırmasıdır.

Goldberg ve Unger'in anladığı şekilde "mitsel dünya"nın güçleri, biyolojik olarak tanımlanan uluslar ve onların tanrılarıdır. Tevrat'ın Tanrı'sı ise her ne kadar İsrailoğullarının Tanrı'sı olduğunu söylese bile daha önce var olan totemleri, kabile tanrılarını yok eder. Onun getirdiği yasaklar sadece bir kabileye yönelik yasalar değil, bütün insanlığa yönelik yasaklardır. Başka bir deyişle, Goldberg ve Unger'e göre Tanrı evrenselliği ihdas ederek parçalılığı, kabileleri ortadan kaldıran kurallar koyar.[29] İki düşünür, buradan hareketle yerleşiklik kazanmış olan efsanelerin, mitlerin bir kenara bırakılması ve doğrudan doğruya Tanrı buyruklarıyla ilişki kurulmasının, parçalılığın aşılmasını, bütünlüğe ulaşılmasını sağlayacağını savunurlar. Görüldüğü gibi, Sorel *Şiddet Üzerine Düşünceler*'de "mit" kavramına olumlu anlamlar yüklerken, Goldberg ve Unger "mit"i aşılması ge-

---

27 Sırasıyla bkz. *Yaratılış*, 1: 23; 2:7; *Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: 1. kitap: Bereşit*, çev. Moşe Farsi vd., İstanbul: Gözlem, 2002.

28 Erich Unger, "Erich Unger's 'Der Universalismus des Hebraertums'", çev. E. J. Ehrman, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4, [1929/1930] 1995, s. 271-314.

29 Erich Unger, "Mythos und Wirklichkeit", *Der Morgen*, 4(3), 1928, s. 298 vd.; ayrıca bkz. Margarete Kohlenbach, "Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin", haz. Margarete Kohlenbach ve Raymond Geuss, *The Early Frankfurt School and Religion*, Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005, s. 77.

reken, gerçek Tanrı'nın dünyaya müdahalesiyle birlikte yerini evrenselliğe bırakan arkaik bir kalıntı olarak görmektedir.

II. WALTER BENJAMİN VE "ŞİDDETİN ELEŞTİRİSİ"

A) Şiddetin Eleştirisi: Politik ve Entelektüel Bağlam

Benjamin, "Kritik der Gewalt" ("Şiddetin Eleştirisi") başlıklı metnini, 1921 yılının Ocak ayında kaleme almıştır.[30] Metnin yazıldığı siyasal-toplumsal bağlamın kısaca incelenmesi, içeriğinin değerlendirilmesi için önemli ipuçları sunacaktır. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında Avrupa'nın Almanya ve İtalya başta olmak üzere pek çok ülkesinde çeşitli nedenlerle isyanlar ve devrim girişimleri ortaya çıkmıştı. Benjamin savaşın bitiminden itibaren bu grev dalgalarının ve devrimlerin dolaylı tanığı oldu ya da onlardan dolaylı olarak haberi oldu. Örneğin İsviçre'de bulunduğu bir dönemde, Kasım 1918'de devleti devrimci hareketlere karşı korumak için ordunun yaptığı çağrıya yanıt olarak düzenlenen yirmi dört saatlik genel greve şahit oldy ve aynı dönemde Güney Almanya'da (Bavyera'da) gerçekleşen devrim girişimini yakından takip etti.[31] Almanya'da da bu dönemde çok sayıda etkili ve kitlesel grev düzenlendi. Berlin'de elektrik işçilerinin 7-12 Kasım 1920 tarihleri arasında düzenledikleri grevle birlikte başkentte adeta bir "kıyamet atmosferi" yaşandı; grev faaliyetleri, basının ve hükümet yetkililerinin sert saldırılarına hedef oldu.[32] Bu dönemde gelişme gösteren Alman

30 Walter Benjamin, [Gerschom Scholem'e Ocak 1921'de yazılmış mektup], *The Correspondence of Walter Benjamin*, Chicago: The University of Chicago Press, [1921] 1994, s. 172, 174.

31 Walter Benjamin, [Ernst Schoen'e 8-9 Kasım 1918 tarihli mektup], *The Correspondence of Walter Benjamin*, Chicago: The University of Chicago Press, [1918] 1994, s. 136.

32 Pierre Broué, *The German Revolution, 1917-1923*, çev. John Archer, Leiden: Brill, 2005, s. 464.

komünist hareketinin mensupları grevlerin düzenlenmesinde rol oynadılar ve bir yandan Sosyal Demokrat Parti'nin, diğer yandansa ona bağlı olan sendikaların grevleri engelleyen tavrına eleştiriler yönelttiler.

"Büyük Savaş"ı takip eden yıllarda sadece İsviçre ve Almanya'da değil, pek çok başka ülkede de önemli grev dalgaları yaşandı ve devrimci strateji tartışmalarında "kitlesel grev" ya da "genel grev" konuları önemli bir konu başlığı haline geldi. Fransa'da 1918-1920 arasında yaşanan çok sayıda grevde anarşistler önemli bir rol oynadılar.[33] İtalya'da *Biennio Rosso* (İki Kızıl Yıl) olarak adlandırılan 1918-1920 döneminde çok sayıda grev ve fabrika işgali yaşandı; Eylül 1920'de Kuzey İtalya'da fabrika işgalleri sınai üretimi durma noktasına getirdi.[34] Bu süreçte anarkosendikalistler ve sosyalistler grevlerin düzenlenmesinde önemli bir rol oynadılar. Çekoslovakya'da ise komünistlerin yaptığı genel grev çağrısı kitlesel bir destek buldu. Aralık 1920'de ülkenin büyük şehirlerinde yaygınlaşan grev hareketi hükümet güçleri tarafından şiddetle bastırıldı, hareket karşısında gerek Çekoslovak gerekse Alman sosyal demokratlarının olumsuz tavır alması tartışmalara neden oldu.[35]

Benjamin işte böyle bir bağlamda, Ocak 1921'de Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'ini okudu. Kitabı okumadan önce yazarın iki konferansına katılmış ve ondan çok etkilenmişti; bu konferanslardan hareketle kitabın, dönemin en önemli siyaset metni olduğu sonucuna varmıştı.[36] Aynı dönemde Erich

---

33 Kathryn E. Amdur, "La tradition révolutionnaire entre syndicalisme et communisme dans la France de l'entre-deux-guerres", *Le Mouvement social*, 139, 1987, s. 27-50.

34 Nicholas Doumanis, *Inventing The Nation: Italy*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 136.

35 Nancy M. Wingfield, "Working-Class Politics in the Bohemian Lands 1918-1921: National Identity, Class Consciousness, and the Social Democratic Parties", *Bohemia*, 34(1), s. 90-105.

36 Benjamin, [Gerschom Scholem'e Ocak 1921'de yazılmış mektup], s. 172.

Unger'in *Politik und Metaphysik* ("Politika ve Metafizik") kitabını okudu, ayrıca Ernst Bloch'un *Geist der Utopie* ("Ütopyanın Ruhu") başlıklı 1918 tarihli kitabı üzerine de çalışıyordu. Bloch 1917-1919 arasında bir yandan mesihçi ve dinsel motifler oluşturan bir devrim anlayışı geliştirmiş ve "Ütopyanın Ruhu" üzerine çalışmış, diğer yandan da İsviçre'de bulunan Alman sürgünlerle temasta bulunmuş, siyasal hayat içinde aktif olarak rol almıştı.[37] Benjamin Bloch'un aksine aktif/örgütlü ve devrimci politikaya mesafeli duruyor, Bloch'un aksine, devrimci şiddet konusuna da kuşkuyla bakıyordu.[38] Bununla birlikte, 1910'ların sonunda gerek Bloch'la girdiği diyalogun sonucunda, gerekse Sorel başta olmak üzere dönemin yazarlarının etkisiyle anarşizm konusunu daha yoğun bir şekilde inceledi. "Şiddetin Eleştirisi" metni bir yandan dönemin grev ve isyanların damgasını vurduğu toplumsal-politik atmosferinin, diğer yandan da yazarın entelektüel faaliyetinin parçası olarak ortaya çıktı.

B) Yasakoyucu ve Yasakoruyucu Şiddet

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" metni, her türlü şiddete karşı yöneltilmiş olan bir reddiye değil, şiddeti anlamlandırma ve çözümleme çabasını yansıtan bir metindir. Düşünür, şiddet eleştirisinin ödevinin, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisinin açıklanması olduğunu belirtir. Dolayısıyla metnin odağında şiddetin devlet, hukuk, adalet ve ahlak ile ilişkisi yer alır.[39] Benjamin, devleti, şiddet uygulama hakkı olan bir tüzel

37 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Londra: Macmillan Press, 1982, s. 7.

38 Anson Rabinach, "Between Apocalypse and Enlightenment: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", haz. Peter Osborne, *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory: Volume III: Appropriations* içinde, Londra: Routledge, 2005, s. 139.

39 Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", çev. E. Efe Çakmak, haz. Besim Dellaloğlu, *Benjamin*, İstanbul: Say, [1921] 2005, s. 101.

kişilik olarak ele alır.[40] Hukuk ve devleti birbirleriyle bağlantıları içinde inceler. Ona göre hukuk sistemi içinde, bireylerin elindeki şiddet söz konusu sistemin "altını oyan bir tehlike" olarak görülmektedir. Dolayısıyla devletin şiddet uygulama hakkına sahip bir tüzel kişilik olmasına benzer şekilde, hukuk da "şiddet tekeli" ile ilişkili bir sistemdir.[41] Bu tanım, Weber'in 1919 tarihli *Politik als Beruf* ("Meslek Olarak Siyaset") kitabında devleti "şiddetin meşru tekeli" olarak tanımlamasını anımsatır. Benjamin'in bu eserden doğrudan etkilendiğini kanıtlayan bir veri olmasa da, aynı dönemde Weber'in yazılarına aşina olduğu ve "Şiddetin Eleştirisi"nden hemen sonra, 1921'de yazdığı *Kapitalismus als Religion* ("Din Olarak Kapitalizm") fragmanında argümanlarını doğrudan doğruya Weber'in kapitalizm-Protestanlık ilişkisi üzerine tezlerine dayandırdığı belirtilmelidir.[42]

Bu analiz çerçevesinden hareket eden Benjamin'e göre hukuk ve şiddet kimi zaman sanılanın aksine birbirlerini dışlayan, birbirlerine karşıt unsurlar olarak tanımlanamazlar. Hukuk, iktidarı ve devleti mistifiye eden bir biçimdir; şiddet hukukun kökeninde yer alır ve ona biçim verir.[43] Benjamin bu incelemelerine paralel olarak iktidarı kuran ("yasakoyucu") ve iktidarı koruyan ("yasakoruyucu") şiddet arasında bir ayrım yapar.[44] Bu iki şiddet biçimi birbirleriyle iç içe geçmiştir. Koruyucu şiddet, devletin kurumlarının ve hukuk sisteminin bekasını sağlar. Yasakoyucu şiddet ise hukuk sisteminin içinde yer alan baskıyı yeniden kurar. Benjamin, hem yasakoyucu şiddeti, hem de ona hizmet eden yasako-

---

40 A.g.y., s. 105; ayrıca bkz. Kardeş, a.g.y., s. 521.

41 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", s. 104-105.

42 Michael Löwy, "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism*, 17(1), s. 60-73.

43 Kardeş, a.g.y., s. 519, 523; Martin Blumenthal-Barby, "Pernicious Bastardizations: Benjamin's Ethics of Pure Violence", *MLN*, 124(3), 2009, s. 728-729.

44 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", s. 108.

ruyucu şiddeti "zararlı" olarak niteler.[45] Böylece, bu şiddet biçimleri ile birlikte, yazı boyunca onlarla ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu belirttiği hukuk sistemlerini ve devleti de reddeder.

Benjamin, devletin şiddet uygulama hakkı olan tüzel kişilik olduğunu belirttikten sonra bunun bir istisnası bulunduğunu da belirtir. Ona göre "devlet dışında şiddet uygulama hakkı olan tek tüzel kişilik örgütlü işgücüdür".[46] Fakat bu durum, devletin işçi sınıfına şiddet uygulama imkânı ya da hakkı tanımasından kaynaklanmaz. Burada devlet ya da hukuk sistemi işçilere "işverenin dolaylı olarak uyguladığı şiddet eyleminden kaçma hakkı" tanımaktadır.[47] Benjamin bundan sonra "devrimci genel grev" konusuna değinir. Ona göre "işgücü daima grev hakkına sarılacak, devletse bunun bir tür kötüye kullanma olduğunu savunacak [...] ve olağanüstü önlemler alacaktır." Dolayısıyla devlet işçi sınıfına grev hakkı tanıyarak bir şiddet türünü kabul eder ve "yer yer söz konusu şiddet türünün amaçlarını, doğal amaçlar olarak, görmezden gelir", ama kriz durumu (devrimci genel grev) söz konusu olduğunda tavır değiştirir ve bu tür grevlere karşı düşmanca bir tutum takınır.[48] Bu noktada, Taner Yelkenci'nin Benjamin'in "olağanüstü hal"e ilişkin değinisini hatırlatacak şekilde Marksizmde "sınıf diktatörlüğü" kavramı üzerine yaptığı tahlil hatırlanabilir. Marx, Lenin gibi yazarlara referansla bu konuda argümanlarını geliştiren Yelkenci'ye göre burjuvazi, sınıf iktidarı tehlikede olmadığı sürece demokratik bir rejimi destekleyebilir; sınıf iktidarının tehdit altında olduğu durumlarda ise hızlı bir şekilde "olağanüstü hal" rejimini ya da açık diktatörlüğü tercih eder.[49]

---

45 A.g.y., s. 124.

46 A.g.y., s. 105.

47 A.g.y., s. 106.

48 A.g.y., s. 106.

49 Taner Yelkenci, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", haz. Taner Yelkenci *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*, İstanbul: NotaBene, 2013, s. 85-113.

Benjamin, grev konusuna değindiği sayfalarda Sorel'e atıf yaparak öz itibarıyla birbirinden ayrılan iki tür grevden bahseder: siyasal grev ve devrimci genel grev.[50] Bu grev türlerini açıklarken, Sorel'in yapmış olduğu tanımları tekrarlar: "Siyasi genel greve karşıt olarak proleter genel grev devletin gücünü yok etmeyi yegâne amacı sayacaktır."[51] Ona göre siyasal genel grev "çalışma koşullarıyla ilgili ancak dışsal bir değişim sağlayabildiği için" şiddet içeriklidir, proleter genel grev ise "saf bir araç olarak, şiddet-dışı bir müdahale olacaktır." Bu nedenle siyasal grev "yasakoyucu", proleter genel grev ise "anarşist"tir.[52]

C) Mitik ve Tanrısal Şiddet

Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi"nin sonlarına doğru "mitik şiddet" ve "tanrısal şiddet" arasında bir ayrım yapar. Mitik şiddet, yasakoyucu şiddet ile bağlantılıdır,[53] dolayısıyla onunla ayrılmazcasına iç içe geçmiş olan yasakoruyucu şiddet ile de bağlantısı vardır. Benjamin, yasakoyucu ve yasakoruyucu şiddete yüklediği tüm olumsuz anlamları mitik şiddete de yükler. Ona göre "yönetici" diye nitelenebilecek olan mitsel/yasakoyucu şiddet zararlıdır.[54] "Tanrısal şiddet" ise mitsel şiddetin karşısında yer alır; işçilerin herhangi bir siyasal iktidar kurumu dolayımından geçmeden doğrudan doğruya kendi ezilmişliklerini, kendi iradelerini ortaya koydukları bir şiddettir. Tanrısal şiddet, hukukun dışında, saf dolaysız şiddettir; Benjamin bu devrimci şiddeti "insanın sergilediği katıksız şiddet" olarak da tanımlar.[55] "Eğer mitsel şiddet yasakoyucuysa, kutsal şiddet yasayıkıcıdır; ilki sınırlar çiziyorsa,

---

50 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", s. 115.

51 A.g.y., s. 115; krş. Sorel, a.g.y., s. 102, 126.

52 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", s. 116.

53 A.g.y., s. 121.

54 A.g.y., s. 124.

55 A.g.y., s. 124.

ikincisi bunları sınırsızca yok eder; ilki suç ve öç getiriyorsa, kutsal güç yalnızca kefaret öder; ilki tehdit ediyorsa, ikincisi saldırır; ilki kanlıysa, ikincisi kan dökmeden ölümcüldür".[56] James R. Martel, Benjamin'in "tanrısal şiddet"inin "anti-fetişist" niteliğine dikkat çeker; bu tür bir şiddetin hakikatin anlaşılmasını sağlamak gibi bir işlevi yoktur, zira hakikat insanlar tarafından bilinemez, tanrısal şiddet ise Tanrı'ya atfedilen gerçek-dışı unsurları (mitleri) ortadan kaldırır.[57]

Benjamin, Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'de grevler üzerine yaptığı incelemelerden kapsamlıca yararlanmasına rağmen, "mit" konusunda Sorel'in aynı kitapta yaptığı değerlendirmelerin hiçbirini paylaşmaz. Sorel mit kavramına ne derece olumlu bir anlam yüklüyorsa, Benjamin de bu kavrama karşı o derecede mesafeli durur. Buna karşılık, Benjamin'in mit kavrayışında ve mitsel/tanrısal şiddet ayrımında Goldberg ve Unger'in etkisi yoğun bir şekilde görülür. İki düşünürün mitleri yok eden evrensel tanrı anlayışına benzer şekilde, Benjamin de tanrısal şiddeti her türlü mitin üstesinden gelen bir şiddet biçimi olarak kavrar. Benjamin'e göre "Tanrının her alanda mitosa karşı durması, mitsel şiddetin kutsalla karşı karşıya gelmesini açıklar."[58]

Benjamin'in "tanrısal şiddet" adını verdiği şiddet, ezilmiş olan, bastırılmış olanların, iktidar dışında bulunanların ve iktidar kurmak gibi bir amacı olmayanların şiddetidir. Bu şiddetin devlet kurucu değil, devlet yıkıcı bir özelliği vardır. Bu noktada Benjamin'in anlatısı mesihçi tonlara bürünür:

> Yeni ya da daha önce bastırılmış olan güçler, şimdiye kadar yasakoyan şiddeti mağlup edip, yine çürümeye yazgılı, yeni bir yasa oluşturana kadar böyle sürüp gider bu. Yasanın mitsel

---

56 A.g.y., s. 121.

57 James R. Martel, *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, New York: Routledge, 2012, s. 51.

58 Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi", s. 119.

> formlarının ayakta tut tuğu bu döngünün kırılmasıyla; bağlı olduğu ve ona bağlı olan tüm güçlerle birlikte hukukun askıya alınmasıyla; son olarak, böylece devlet gücünün ortadan kaldırılmasıyla, yeni bir çağ kurulur.[59]

Bununla birlikte, Benjamin bu metninde "mesihçi şiddet" kavramını kullanmaz. Kaldı ki Benjamin'in 1940'ta yazdığı ve ölümünden sonra, 1942'de yayımlanan "Über den Begriff der Geschichte" ("Tarih Kavramı Üzerine") başlıklı tezlerde karşılaşılan ve Bergson'un döngüsel zaman anlayışını anımsatan "mesihçi zaman" anlayışı da "Şiddet Üzerine"de karşımıza çıkmaz. Fakat mesihçilik kavramını Benjamin bu metninde kullanmaz; tanrısal şiddeti, geçmiş zamanın şimdiki zamana dönüşü ile ilişkilendirmez.[60]

Sonuç

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında eser vermiş olan politik filozofların modern siyasal ideolojilere aidiyetleri üzerinden incelemeye tâbi tutulması, siyasal düşünceler tarihçiliğinde yaygın bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda düşünürlerin eserleri liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık ve anarşizm gibi bir dizi ideoloji ile ilişkileri üzerinden incelemeye tâbi tutulur. Ne var ki bu yaygın yaklaşım, çoğu filozofun düşüncelerinin "kalıba sığmazlığını" ve düşünsel kaynaklarının çeşitliliğini görmeyi engeller. Benjamin'in politik felsefesinin entelektüel kaynakları üzerine yapılan bir tartışmada da onun ne derecede Marksist olduğu ya da ne derecede anarşist olarak nitelenebileceği gibi sorulara yanıt aramak yerine etkilendiği kaynakların çeşitliliğine dikkat çekmek gerekmektedir. Benjamin için yapılan bu tespit diğer düşünürler için de

---

59 A.g.y., s. 124.

60 Andrew McGettigan, "As Flowers Turn Towards The Sun: Walter Benjamin's Bergsonian Image of the Past", *Radical Philosophy*, 158, 2009, s. 28.

geçerlidir: Siyasal düşünceler tarihyazımında belirli ideolojiler ya da düşünce akımları içinde tasnif edilerek incelenegelen düşünürlerin, eser verdikleri özgül entelektüel-politik bağlam ve içinde bulundukları toplumsal-ekonomik formasyon dikkate alınarak, geleneksel tasniflere bağımlı kalınmaksızın değerlendirilmeleri gerekmektedir.

Bu kısa incelemede görüldüğü gibi, sonraki dönemlerde çok sayıda düşünürün Benjamin'e atıfla kullandıkları "olağanüstü hal", "yasakoyucu/yasakoruyucu şiddet" ya da "mitik şiddet" gibi kavramların birer tarihi vardır. Kaldı ki Benjamin'in tüm metinlerinde bir yandan bir kavram çeşitliliği, diğer yanda ise kaynak zenginliği dikkat çeker. Filozofun kullandığı bu kavramların tarih-üstü geçerliliği (dolayısıyla açıklayıcılığı) olan unsurlar olarak ele alınmayıp özgül bağlamları içinde değerlendirilmeleri, onlar üzerinden yapılan tartışmaların da tarihsel ve karşılaştırmalı bir perspektiften hareketle gelişmesini sağlayabilir ve özgün kavramsallaştırmaların yapılmasına zemin hazırlayabilir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio,"On the Limits of Violence", çev. Elisabeth Fay, *Diacritics*, 39(4), 2009, s. 103-111.

Amdur, Kathryn E.,"La tradition révolutionnaire entre syndicalisme et communisme dans la France de l'entre-deux-guerres", *Le Mouvement social*, 139, 1987, s. 27-50.

Arvon, Henri, *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim, 2013.

Benjamin, Walter, [Ernst Schoen'e 8-9 Kasım 1918 tarihli mektup], *The Correspondence of Walter Benjamin*, Chicago: The University of Chicago Press, [1918] 1994, s. 135-137.

—, [Gerschom Scholem'e Ocak 1921'de yazılmış mektup], *The Correspondence of Walter Benjamin*, Chicago: The University of Chicago Press, [1921] 1994, s. 172-175.

—, "Şiddetin Eleştirisi", çev. E. Efe Çakmak, haz. Besim Dellaloğlu, *Benjamin*, İstanbul: Say, [1921] 2005, s. 101-124.

Benlisoy, Foti,"Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü", haz. H. Birsen Örs *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 351-411.

Bloom, Harold, *The Book of J*, çev. David Rosenberg, New York: Grove Weidenfeld, 1990.

Blumenthal-Barby, Martin,"Pernicious Bastardizations: Benjamin's Ethics of Pure Violence", *MLN*, 124(3), 2009, s. 728-751.

Broué, Pierre, *The German Revolution, 1917-1923*, çev. John Archer, Leiden: Brill, 2005.

Dellaloğlu, Besim, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul: Ayrıntı, 2012.

Doumanis, Nicholas, *Inventing The Nation: Italy*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Erdağı, Bora, "Walter Benjamin", haz. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*, Ankara: Doğu Batı, 2014, s. 530-548.

Friedlander, Judith, "Religious Metaphysics and the Nation-State: The Case of Oskar Goldberg", *Social Research*, 59(1), 1992, s. 151-168.

Friedman, Richard Elliott, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı, 2005.

Hudson, Wayne, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Londra: Macmillan Press, 1982.

Kardeş, M. Ertan,"Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış", haz. Çetin Veysal, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, İstanbul: Etik, 2009, s. 485-532.

Kohlenbach, Margarete, "Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin", haz. Margarete Kohlenbach ve Raymond Geuss, *The Early Frankfurt School and Religion*, Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005, s. 64-84.

Kowalski, Ronald, *European Communism, 1848-1991*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Lane, Melissa,"Positivism: Reactions and Developments", haz. Terence Ball ve Bellamy Richard, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 321-342.

Löwy, Michael,"Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber", *Historical Materialism*, 17(1), s. 60-73.

Luxemburg, Rosa, "The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions", haz. Helen Scott, *The Essential Rosa Luxemburg: Reform or Revolution & The Mass Strike*, Chicago: Haymarket, [1906] 2008, 111-181.

Martel, James R., *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, New York: Routledge, 2012.

McGettigan, Andrew, "As Flowers Turn Towards The Sun: Walter Benjamin's Bergsonian Image of the Past", *Radical Philosophy*, 158, 2009, s. 25-35.

Payne, Stanley G.,"Fascism and Racism", haz. Terence Ball ve Richard Bellamy, *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 123-150.

Prochasson, Christophe, "L'invention du marxisme français", haz. Jean-Jacques Becker ve Gilles Candar, *Histoire des gauches en France*, Paris: La Découverte, 2005, 426-443.

Rabinach, Anson, "Between Apocalypse and Enlightenment: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", haz. Peter Osborne, *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory: Volume III: Appropriations*, Londra: Routledge, 2005, s. 116-161.

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Genève-Paris: Entremonde, [1908] 2013 [*Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. Anahid Hazaryan, Ankara : Epos, 2013].

Steiner, Uwe, *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*, çev. Michael Winkler, Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Sternhell, Zeev, *Faşist İdeolojinin Doğuşu*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2012.

Thatcher, Ian D., "Left-Communism: Rosa Luxemburg and Leon Trotsky Compared", haz. Daryl Glaser ve David M. Walker, *Twentieth-Century Marxism: A Global Introduction*, Londra: Routledge, 2007, 30-45.

Tora: Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara: 1. kitap: Bereşit, çev. Moşe Farsi vd., İstanbul: Gözlem, 2002.

Unger, Erich, "Erich Unger's 'Der Universalismus des Hebraertums'", çev. E. J. Ehrman, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4, [1929/1930] 1995, 271-314.

Unger, Erich, "Mythos und Wirklichkeit", *Der Morgen*, 4(3), 1928, s. 296-300.

Voigts, Manfred, "Jüdisches Denken im Frühexpressionismus. Oskar Goldberg und Erich Unger im Zeichen Friedrich Nietzsches", haz. Werner Stegmaier ve Daniel Krochmalnik,

Jūdischer Nietzscheanismus, Berlin: De Gruyter, 1997, 168-187.

Wingfield, Nancy M.,"Working-Class Politics in the Bohemian Lands 1918-1921: National Identity, Class Consciousness, and the Social Democratic Parties", *Bohemia*, 34(1), s. 90-105.

Yelkenci, Taner, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", haz. Taner Yelkenci, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*, İstanbul: NotaBene, 2013, s. 85-113.

7

BİR BENJAMİN OKUMASI: ŞİDDET, YASA VE ADALET

TACETTİN ERTUĞRUL

Bu yazıda Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" ("Zur Kritik der Gewalt") başlıklı metnini Derrida'nın "Benjamin'in Önadı" ("Prénom de Benjamin") metni eşliğinde ele almayı deniyoruz. İki metnin tüm aksiyomlarını izlemek ve açmak değil, Derrida'nın Benjamin okumasına ve dolayısıyla Benjamin'in metnine bir giriş söz konusu olacaktır. Derrida 1989 yılında Cordoza Hukuk Fakültesi'nde "Yapısöküm ve Adalet İmkânı" ("Deconstruction and the Possibility of Justice") başlıklı bir kolokyumda "Hukuktan Adalete" adlı bir sunum yapar. "Benjamin'in Önadı" metni ilk olarak bu sunum esnasında ayrı bir metin olarak dinleyicilere dağıtılır. Daha sonra metin Kaliforniya Üniversitesi'nde 1990 yılında gerçekleştirilen bir konferansın açılış konuşması olarak okunur. Söz konusu konferansın genel başlığı şöyledir: "Nazizm ve 'Nihai Çözüm': Temsilin Sınırlarının Araştırılması" ("Nazism and the 'Final Solution': Probing the Limits of Representation"). "Benjamin'in Önadı" adlı metnin bu yazıda referans yaptığımız versiyonu *Force de loi, Le Fondement mystique de l'autorité*[1]

1 Jacques Derrida, *Force de loi, Le Fondement mystique de l'autorité*, Édition Galilée, Paris, 1994. Metnin Türkçe çevirisi için bkz: Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin*

adlı kitapta ikinci kısmı oluşturan, bir giriş ve sonuç bölümüyle zenginleştirilmiş olan nihai versiyondur. Derrida'nın *Force de loi* ("Yasanın Gücü") metninin geniş ve yoğun bir tartışmaya yol açtığı ve Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" adlı metninin Benjamin'in diğer yapıtları arasında ön plana çıkmasına katkı sunduğu belirtilmektedir.[2] Hemen söyleyelim, Derrida'nın kitabının başlığı olan "Yasanın Gücü" terimi bizi doğrudan *Gewalt* sözcüğüne gönderir. Zira *Gewalt* şiddet anlamına geldiği gibi *yasanın gücü* anlamına da gelmektedir.

Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metni 1921 yılında yazılmıştır. Derrida metnin yazıldığı döneme ilişkin kimi özellikleri hatırlatır: Metin iki savaş arasında Avrupa demokrasisinin derin krizinin hüküm sürdüğü, Aydınlanma karşıtlığının ve anti-parlamentarizmin etkili olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Söz konusu metinde Benjamin şiddetin kritiğinin olanak koşullarını soruşturur; hukukun dayanağı problemini, hukuk ve şiddet ilişkisini ele alırken, hukuk sisteminin buyurduğu çerçeveyi altüst eder, ki bu çerçeve tam da hukukun kendisini içinde güvenli hissettiği çerçevedir. Benjamin hukuk sisteminin kaynağındaki şiddeti görünür kılmayı dener. Şiddetten doğan hukukun ve şiddetle korunan hukukun ötesini, *Mitik Şiddet'in* ötesine geçiş olarak *Tanrısal Şiddeti* düşünmeyi dener.

Derrida "Benjamin'in Önadı"nın ilk paragrafında biraz riskli bir Benjamin okuması sunmayı seçtiğini vurgular. Ne tür bir risk söz konusudur? Hangi risk neden alınmaktadır? İyi ama metnin astarlanmış bir tekrarının ötesine geçmeyi deneyen bir okuma risk almadan yapabilir mi?

Eleştirisi Üzerine içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010. "Yasanın Gücü" metni "Hukuktan Adalete" ve "Benjamin'in Önadı" adlı iki kısımdan oluşmaktadır.

2 Brendan Moran ve Carlo Salzani, "Introduction: On the *Actuality* of 'Critic of Violence'", *Towards the Critique of Violence, Walter Benjamin and Giorgio Agamben* içinde, haz. Brendan Moran ve Carlo Salzani, Bloomsbury Academic, 2015, s. 4-5.

"Benjamin'in Önadı"nda Benjamin'in metnindeki temel kavramsal ayrımlar soruşturulur. Derrida Benjamin'in fırtınalı metni içindeki anaforları büyütür, ama yapısöküm metne dışarıdan bir müdahale değildir, yani metni kendi dışındaki varsayımsal bir hakikat makamından yargılamak yerine, kendi kendisiyle yeniden ilişkilenmeye bırakır. Derrida Benjamin'in metninin dışarıdan bir yapısökümünün söz konusu olmadığını, metnin kendi kendisinin yapısını sökmekte olduğunu vurgular: "Fakat bu yapısöküm böyle bir metne *uygulanmamaktadır*. Üstelik yapısöküm asla dışarıdan uygulanmaz. Yapısöküm bir şekilde öncelikle bu metnin kendisinin, kendi kendine, kendisi üzerine gerçekleştirdiği bir işlem ya da daha ziyade deneyimdir."[3] Derrida için Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" metni endişe dolu, bulmacamsı ve ikirciklidir. Radikal yıkım, imha, topyekûn imha temaları metne musallat olmuştur. Adaletin değilse de hukukun imhası teması Benjamin'in metnini boydan boya kateder. İmha edici şiddet temaları metni baştan sona örmektedir. Derrida için bu metne mevcudiyet ontolojisi mantığını yerinden edebilecek bir hayalet yarı-mantığı da musallat olmuştur. Benjamin'in metni bir yandan eleştirel biçimde karşıtlıklar inşa etmekte, ama aynı anda kurduğu karşıtlıkları yapısöküme uğratmaya yönelmektedir; *Gewalt*'ın kritiğini karşıtlıkların inşası üzerinden geliştirmekte ama kurduğu karşıtlıkları sarsmaya da son vermemektedir.

Benjamin'in metni hukuk (*Recht*) ve şiddet ilişkisini düşünmeye davet eder. Benjamin burada bir "hukuk felsefesi" geliştirme niyetindedir. Bu hukuk felsefesi ise bir dizi ayrım etrafında örülür. Derrida için bu ayrımlar dikkat çekicidir, kışkırtıcıdır ve bir noktaya kadar da zorunludur. Bununla birlikte söz konusu ayrımlar sorunlu kalmayı da sürdürmektedir. Kimi temel ayrımları hatırlatalım: kurucu şiddet, hukuku kuran, koyan, yerleştiren şiddet (*die rechtsetzende Gewalt*)/koruyucu, muhafaza edici şiddet, hukukun sürekliliğini ve uygu-

3 Jacques Derrida, *Force de loi.*, s. 78.

lanabilirliğini temin eden şiddet (*die rechtserhaltende Gewalt*) ayrımı; mitik olan hukuk kurucu şiddet/Tanrısal olan hukuk yıkıcı şiddet ayrımı; her türlü Tanrısal amaç koymanın ilkesi olan (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*) adalet/her türlü mitik hukuk koymanın (*aller mythischen Rechtsetzung*) ilkesi olan iktidar (*Macht; puissance*; güç) karşıtlığı.[4]

"Zur Kritik der Gewalt" Benjamin'in metninin orijinal başlığıdır. Derrida buradaki kritik terimine dikkatimizi çeker: "Şiddeti eleştiriyoruz" dediğimizde bu bize negatif bir değerlendirme gibi gelebilir, oysa burada "eleştiri" şiddeti yargılama yollarını, şiddet hakkında hüküm verme yollarını keşfetmeye çalışan bir inceleme anlamında bir "kritik"tir. İşte bu eleştiri tam da şiddet ve yasanın gücü arasındaki ilişkiyi ele verecektir.

Benjamin şiddet kavramının yalnızca hukuk ve adalet çerçevesinde eleştirisinin yapılabileceğini hatırlatır. Dolayısıyla doğal ya da fiziksel şiddet yoktur. Bir yer sarsıntısından bahsederken ya da fiziksel bir acıya işaret etmek için "şiddet" sözcüğünü mü kullandınız, bu durumda yalnızca bir mecaz söz konusudur. Öyledir çünkü bir yer sarsıntısı adaletin huzurunda yargılanamaz. Benjamin için şiddet kavramı hukukun, politikanın ve ahlakın sembolik düzenine ait bir kavramdır. Derrida burada *otorite* kavramının işin içinde olduğunu hatırlatır: Şiddet bir otoritenin huzuruna çıkarılabilirse şiddettir. Peki ama otoritenin kendisi de zaten şiddet ise? Şöyle bir sahne düşünelim: Şiddeti yargılayan şiddet, ya da şayet otoritenin kendisi yargılanırsa, şiddeti yargılayan şiddeti yargılayan şiddet. Ama acele etmeyelim.

Benjamin şiddet eleştirisinin her zaman araç/amaç ayrımı üzerinden yapılageldiğini vurgular ve buna itiraz eder. Zira şiddeti bu yolla düşünmeyi denemek şiddetin kendisi hakkında yargıda bulunma imkânlarını daha baştan ortadan kaldırır. Şiddeti araç/amaç kategorisiyle düşünmek şiddete kör kalmanın bir biçimidir. Öyleyse Benjamin için şiddeti düşündüğümüzü

4 A.g.y., s. 79.

sandığımız bir düzlem vardır ki o düzlemde sadece şiddetin uygulanmasıyla ilgilenmekle yetinir ve amaç-araç çiftiyle iş görürüz. Benjamin'in amacı ise bir başka düzleme geçmektir. Benjamin bizzat şiddetle ilgilenen bir kriterioloji tesis etme peşindedir. Mesele kendinde şiddetin değerlendirilmesidir. Benjamin kendinde şiddetin kritiğinin olanağının doğal hukuk geleneği tarafından engellenmiş olduğunu ileri sürer: Doğal hukuku savunanlar için şiddet araçlarına başvuru bir sorun oluşturmaz, çünkü doğal amaçların adil olduğu varsayımından hareket ederler. Onlara göre şiddet araçlarına başvurulabilir ve üstelik bu başvuru insanın bedenini ulaşmak istediği hedefe doğru hareket ettirmesi kadar normal ve haklıdır. Bu bakış açısından şiddet "doğal bir üründür" (*Naturprodukt*). İnsanlar sözleşme öncesinde şiddeti *de facto* kullanmaktadır, doğal hukuka dayalı devlette ise yurttaş vaktiyle *de facto* sahip olduğu şiddet kullanımını sözleşmeden sonra *de jure* uygulamaktadır. Şiddet doğal bir üründür. Dolayısıyla bir yanda doğal hukuk ve onun şiddeti amaçlar bakımından haklı araçlar olarak değerlendirmesi yer almaktadır. Diğer yanda ise pozitif hukuk geleneği vardır. Pozitif hukuk geleneği hukukun tarihsel kuruluşuna dikkat kesilmiştir ve şiddet araçlarını doğal olan bir amaca uygunlukları üzerinden olumlamayı ve doğru bulmayı seçmemektedir. Pozitif hukuk kullanılan araçları kuruluş halindeki, kurulmaya devam eden bir hukuka uygunlukları bakımından yargılamayı gerekli bulur. Bu bakımdan pozitif hukuk araçların eleştirisini dışlamaz. Bununla birlikte Benjamin her iki geleneğin de aynı varsayımı sahiplendiğini vurgular: Adil amaçlara adil araçlarla ulaşılabilir. Dolayısıyla, "doğal hukuk, amaçların adilliği, haklılığı yoluyla araçları 'meşrulaştırmaya' çabalar, pozitif hukuk ise araçların hukuka uygunluğu aracılığıyla amaçların adilliğini, haklılığını 'güvence altına almaya' çalışır."[5] Benjamin'e göre iki

5 Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, s. 21, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

gelenek de aynı dogmatik varsayımdan çıkıp *Gewalt*'ın eleştirisine yükselememektedir.

Benjamin her iki geleneği de eleştirmekle birlikte pozitif hukuk geleneğinde belirleyici olan hukukun tarihselliği düşüncesiyle hemfikirdir. Bu noktada Derrida Benjamin'in ileride göreceğimiz "Tanrısal adalet" düşüncesinin, doğal hukuk tavrıyla değilse de doğal hukukun teolojik temeliyle belli bir uyumluluk gösterebileceğini hatırlatır.

Benjamin'in şiddet eleştirisi söz konusu iki geleneği de aşma iddiası taşır. Buradaki eleştiri iddiası artık hukuk çerçevesine ve hukukun iç yorumuna bağlı kalmayacaktır. Gerçi hukuk şiddetin sınırını çizer ama bir soru da karşımızda durmaktadır: Bizzat bu sınırın çizilişi de bir şiddet değil midir? Benjamin, şiddet-hukuk ilişkisinin kalbine ilerlerken bir dizi sorunla boğuşacağı bir alandan geçer. Katettiği güzergâh her şeyden önce şiddetin hukukun dışı olmadığını açığa serer. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine"nin orijinal Almanca başlığının "Zur Kritik der Gewalt" olduğunu hatırlatmıştık. Derrida *Gewalt*'ın Almancada "şiddet" anlamına geldiği gibi "meşru güç", "yasal iktidar", "yetkilendirilmiş şiddet", "yasanın gücü" anlamlarına da geldiğine dikkat çekecektir. Şiddet olarak hukuk ya da hukukun şiddeti, Derrida'nın *performatif totoloji* olduğunu belirttiği bir hareketten başka bir meşruiyet talep etmez. Bu inşa edici totolojik hareket konusuna geri döneceğiz.

Benjamin'in hukuk ve şiddet ilişkisini görünür kılmak için katettiği güzergâhtaki kimi noktaları ana hatlarıyla takip edelim ve Avrupa hukuku alanından verdiği örneklere bakalım. Benjamin Avrupa hukukunun bireysel şiddeti yasaklamasının ve mahkûm etmesinin nedenini sorgular. Böyle bir soruya yaygın olarak şu yanıtın verildiğini işitebiliriz: Pek tabii ki bireysel şiddet belli bir yasayı ihlal ettiği, tehdit ettiği için mahkûm edilmektedir. Fakat bu türden bir açıklama öyle görünüyor ki Benjamin için hukukun kendisini takdim edişinden ibarettir. Kendisini sunmak istediği gibi sunar, olduğu gibi değil.

Benjamin'in iddiası bireysel şiddetin yasaklanmasının şu ya da bu yasayı ihlal etmekle alakalı olmadığıdır. Bireysel şiddet yasaklanır, çünkü bizzat hukuk düzeninin (*die Rechtsordnung*) kendisini tehdit eder. Oysa hukukun kendisini korumakta menfaati vardır: "Hukukun şiddet tekelini bireye karşı ele geçirmekteki menfaati, hukuksal amaçların korunması saikiyle değil, hukukun salt kendisini koruma saikiyle açıklanabilir."[6] Bu noktada Derrida hukukun "*Gewalt* anlamında şiddeti, otorite olarak şiddeti tekeline aldığını"[7] vurgular. Hukuk gücün ve şiddetin, meşruiyetin ve şiddetin tekelidir. Bireysel şiddet kullanımı, *Gewalt*'a (şiddete) başvururken *Gewalt*'a (meşru güce) da talip olmuş olur, böylece hukukun şiddet tekelini tehdit eder. Öyleyse sınırı aşmak sınır koyucu şiddete talip olmaktır ve bu hareket aslında sınırın şiddetle kurulduğunu da bir biçimde gözler önüne serer. Benjamin'e göre bu tekelin amacı şu ya da bu adil ve yasal amacı korumak değil, bizzat hukukun kendisini korumaktır; adil ve yasal amaçları koyma meşru gücünü-şiddetini korumaktır.

Derrida bunun bir totolojiye benzediğini söyler, ama totoloji tam da hukukun şiddetinin yapısıdır. Hukuk kendisini tanımayan her şeyin yasadışı olduğuna ve yasadışı olmak anlamında şiddet olduğuna hükmederken kendisini meşru güç/şiddet olarak koyar. Derrida buradaki totolojinin inşa edici yapısını belirtmek için *performatif totoloji* tabirini kullanacaktır: "yasanın kuruluşunu yapılandıran performatif totoloji ya da *a priori* sentez."[8] Öyle ki "bu kuruluştan hareketle performatifin geçerliliğini temin eden uzlaşımlar (ya da yukarıda bahsettiğimiz 'itimat') performatif olarak üretilmektedir, ki yasal şiddet ve yasadışı şiddet arasında karar verme araçlarını da performatifin geçerliliği sayesinde kendimize

6 A.g.y., s. 21.
7 Jacques Derrida, *Force de loi.*, s. 83.
8 A.g.y., s. 83.

vermekteyizdir."[9] Bu durumda yasayı koyup yasanın dışına düşenin yasadışı şiddet olduğunu ilan etmek inşa edici fakat totolojiktir: "X" yasadışıdır, çünkü yasa koyulmuştur, yasayı koymanın meşru olduğu da koyulmuştur, böylece yasadışının ne olduğu da ortaya koyulmuştur, tüm bunlar ise yasakoyucu güç/şiddet sayesinde gerçekleştirilmiştir.

Bu düzlemde şiddet-hukuk ilişkisinin gizemi Benjamin tarafından şimdiden aydınlatılmış gibidir. Benjamin "büyük suçlu" imgesini de hatırlatır. Halkın üzerinde yarattığı etkinin, suçlunun şu ya da bu suçu işlemesinden değil, yasaya meydan okumakla bizzat adli düzenin kendi şiddetini gözler önüne sermesinden kaynaklandığını ileri sürer.[10] Derrida Fransız avukat Jacques Vergès'nin "kopuş stratejisi" ya da "kopuş savunması" adıyla bilinen pratiğinin yarattığı etkiyi de aynı şekilde açıklayabileceğimizi belirterek Benjamin'in verdiği bu örnek etrafında hatırlatmada bulunur.

Hukuk-şiddet ilişkisinin görünür hale geldiği ve Benjamin için ayrıcalıklı bir politik anlam da taşıyan önemli bir tema grev hakkı temasıdır. Benjamin grev hakkının işçilere garanti edilmiş, sağlanmış olduğunu hatırlatır: İşçiler Devlet'in yanı sıra bir şiddet hakkının kendilerine garanti edilmiş olduğu yegâne hukuk öznesi konumundadırlar. Devletin şiddet tekelini paylaşmaktadırlar. İyi ama grevin uygulanması faaliyetin durması ve hiçbir şey yapmamak değil midir? Burada şiddetten bahsedilemeyeceğini söylemek daha uygun olmaz mı? Benjamin grevin şiddet olmadığı kanaatinde değildir. Öne sürülen koşullar yerine getirilmedikçe, gerekli değişiklikler yapılmadıkça grev sürecektir. Benjamin için *genel grev* kavramı ise grev hakkının özünün yakalanacağı noktadır: Grevin

9 A.g.y., s. 83.

10 Derrida Benjamin'in "büyük suçlu" imgesine ilişkin bu analizini "La bête et le souverain I"de anar ve "hayvan", "suçlu" ve "egemen"in yasadışı (*hors-la-loi*) olmak bakımından taşıdığı ortaklığı vurgular. Bkz. Jacques Derrida, *Seminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008, s. 38.

genel greve taşınması devletin pek tahammül edemediği bir şey olacak; *genel grev* grev hakkının suistimal edilişi olarak değerlendirilecek; garanti edilmiş söz konusu haktan kastedilenin bu olmadığı söylenecektir. Bu durumda da kuşkusuz genel grev yasadışı olarak mahkûm edilebilir ama Benjamin grevin sürmesi halinde ortaya devrimci bir durumun çıkacağını vurgular. Derrida Benjamin için böyle bir durumun hukuk ve şiddetin homojenliğini görmemizi sağlayan *yegâne* durum olduğuna dikkat çeker: Burada hukukun uygulaması olarak şiddet ve şiddetin uygulaması olarak hukuk söz konusudur. Şiddet hukukun düzenine aittir, hukukun başına dışarıdan gelmez ve hukuku hukukun içinden tehdit eder. Benjamin devleti ve hukuku esas tedirgin eden şeyin tikel çıkarlara yönelmiş suç olmadığını, bilakis kurucu şiddet olduğunu ileri sürer. Derrida ise Benjamin'in savını şöyle ifade eder: "Devlet, *kurucu* şiddetten, yani hukuk ilişkilerini *(Rechtsverhältnisse)* haklılaştırabilecek, meşrulaştırabilecek *(begründen)* ya da dönüştürebilecek ve dolayısıyla kendisini hukuka hakkı olan olarak sunabilecek şiddetten korkar."[11] Derrida Benjamin'in çözümlemesi ekseninde yalnızca böyle bir şiddetin "şiddetin eleştirisini" mümkün kıldığını vurgular. Şiddetin eleştirisini yapabilmenin en önemli koşulu şiddetin hukuka dışsal olmadığını saptamak olacaktır: Hukuku tehdit eden şey, yani şiddet zaten hukuka aittir. Bu durumda da hukuku tehdit eden şey hukuku kurmuş olan şeydir. Böylece şiddet yeni bir hukuk kurmaya talip olarak yeniden sahneye girdiğinde meşruiyetini hukuk kurmaktaki başarısından alır ve çiğnediği yasanın kendisini bağlamadığını, artık neyin çiğnenmemesi gerektiğini söyleyenin kendisi olduğunu, artık çiğnenmemesi gerekenin kendi koyduğu yasa olduğunu buyurur.

Derrida genel grev örneğini Benjamin'in kurduğu şiddet-hukuk bağıntısını anlamak bakımından merkezi önemde bulur, çünkü genel grev tanınmış olan bir hakkı hukuk düzenini

---

11 Jacques Derrida, *Force de loi.*, s. 86.

dönüştürmek ya da yeni bir devlet kurmak üzere kullanmaktadır. Fakat şiddet adalet duygusunu zedelemeden yapabilir mi? Derrida burada gelip geçmiş olacak bir geleceğin geriye dönük imgesinin iş başında olduğunu hatırlatacaktır: "Tüm devrimci durumlar, tüm devrimci söylemler [...] yeni bir hukukun, yeni bir devletin gerçekleşmekte olan ya da gelecekteki inşasını ileri sürerek şiddete başvuruyu meşrulaştırmaktadır."[12] Şiddet, yeni bir devletin kurucu şiddeti olarak başarıya ulaşması halinde hukuk adını alır. Derrida bu durumda, mevcut şiddetin gelecek olan hukuk düzeninin imgesinden görülerek, gelecek olan hukukun bir parçası olarak haklılaştırıldığına işaret eder. Bir gelecekten geriye doğru yani şimdiye bakılmakta, adalet duygusunu zedeleyebilecek olan şiddet, bu gelecekten hareketle geriye dönük olarak meşrulaştırılmaktadır. Öyleyse bu şiddeti meşrulaştıran jesti bir "futur antérieur" kipinde yakalamak mümkündür. Bir yandan gelecek olan, yani henüz gerçekleşmemiş olan, ama aynı zamanda daha gerçekleşmeden gerçekleşip bitmiş gibi değerlendirilen bir olay söz konusudur burada. "Şimdi" gelecek bir mevcudiyetin ışığında düşünülmektedir. Bir gelecek şimdi ve mevcut gibi yapmakta, söz konusu şiddet bu geleceğin şimdiye tesiri ile meşrulaştırılmaktadır. Böylelikle, bir şiddetin şimdisi henüz gelmemiş bir geleceğin olmuş bitmişliğinin mührünü taşır.

Derrida bu şiddetin hukukta hukuku askıya alan şey olduğuna dikkat çeker: Hukukun içinde kurucu bir an hukuku askıya alır ve bu askıya alış hukukun içinde hukuk-olmayanın ânıdır: "Bu an her zaman mevcudiyette yer almış ve hiçbir zaman mevcudiyette yer almamıştır."[13] Mevcut hukuku askıya alan ve başka bir hukuk için kuruculuk iddiası taşıyan bu an *gelecekte* hedefine ulaştığında kendi geçmiş şiddetini yasallaştırarak *kurucu an* adını alır, ulaşamadığında ise *yasadışı* şiddet olarak kalır: "Hukukun kuruluşunun boşlukta ya da uçuru-

---

12 A.g.y., s. 87.
13 A.g.y., s. 89.

mun üzerinde asılı kaldığı, kimseye ve kimsenin önünde verilecek hesabı olmayan saf bir performatif edime asılı kaldığı andır bu. Bu saf performatifin varsayılan öznesi artık yasanın önünde olmayacaktır ya da daha ziyade henüz belirlenmemiş olan bir yasanın, henüz varolmayan bir yasanın, hâlâ gelecek olan bir yasanın, hâlâ önde olan ve gelmesi gereken bir yasanın önünde olacaktır."[14] Başarıya ulaşan bir kuruluş, kendisini meşrulaştıran söylemi de üretecektir.

Benjamin iki tip genel grev arasında ayrım yapar: Siyasal genel grev devlet düzenini bir başkasıyla değiştirmeyi hedeflerken, proleter genel grev devleti ortadan kaldırmayı hedefler. Derrida bu ayrıma ilişkin olarak çekincelidir ve burada saf bir karşıtlığın olmadığını ileri sürer. Bu arada Derrida Benjamin'deki genel grev temasına dikkat çekerken ilginç bir şey olur, bu iki genel grev tipinin iki yapısöküm eğilimi olarak görülüp görülemeyeceğini gündeme getirir. Bağlantı şuradan geçmektedir: Tesis edilmiş okuma normları açısından okunaksız olan her kurucu okumada bir genel grev söz konusu değil midir? Bu durumda yapısöküm de zaten bir genel grev değil midir? Bir kopuş stratejisi değil midir? Bu sorunun cevabı Derrida için hem evet hem hayır olacaktır. Zira yapısökümün bizzat yerleşik okuma imkânlarını yöneten kurucu protokollere dek yönelen sökücü hareketinde soruya olumlu cevap vermek mümkün olsa da, Derrida diğer yandan yapısökümün akademide geliştiğine ve bir kopuş stratejisinin de hiçbir zaman saf olmayıp avukat ya da suçlunun mahkeme önünde belli bir müzakereyi sürdürmekte olduğuna dikkat çeker.

Derrida'nın soruşturacağı bir ayrıma gelelim. Benjamin'in metninde "hukuk kurucu şiddet" ve "hukuku koruyucu şiddet" arasında bir ayrım yapılmaktadır. Derrida için bu ayrım kutupsal bir karşıtlık olarak düşünülemez, zira iki şiddet tipinin birbiri içine geçmediği, birbirine bulaşmadığı bir hukuktan söz edilemez. Bir yandan hukukun kuruluşu kurulanın

14 A.g.y., s. 89.

tekrarına bir çağrıyı içerir ve bu da demektir ki yinelenebilir olmayan, yinelenmeye davet etmeyen bir kuruluş yoktur. Yani korunmasının zorunluluğunu da kendisiyle birlikte koymayan bir kuruluş yoktur. Öte yandan koruma da kuruluşu tekrarlarken yeniden kurar. Öyleyse "nasıl ki hukukun saf kuruluşu ya da saf koyuluşu, dolayısıyla da saf kurucu şiddet yoksa, saf biçimde koruyucu şiddet de yoktur. Koyma zaten yinelenebilirliktir, kendini-koruyan tekrara çağrıdır. Korumaya gelince o da kurduğunu iddia ettiği şeyi koruyabilmek için yeniden kurucudur. Dolayısıyla koyma ile koruma arasında kati bir karşıtlık yoktur, bunun üretebileceği tüm paradokslarla birlikte ikisi arasında yalnızca *diferansiyel bir bulaşma* adını vereceğim (ki Benjamin ona bu adı vermez) şey vardır."[15]

Benjamin hukuk-şiddet ilişkisini hukuk koruyucu şiddetin alanında ilerleyerek görünür kılmayı sürdürür ve zorunlu askerlik hizmeti, modern kolluk kuvveti ve ölüm cezası temalarını ele alır. Burada hukuk koruyucu şiddet biçiminin eleştirisiyle bağlantılı bir alanda olduğumuzu hatırlatalım. Benjamin zorunlu askerliğin yasal amaçlar hizmetinde güç veya şiddet kullanmaya zorlama olduğunun altını çizer. Askeri şiddet burada yasaldır ve hukuku korur. Benjamin askeri şiddeti eleştirmenin sanıldığından çok daha zor olduğunu ileri sürer, zordur çünkü askeri şiddet hukuk düzeninin bir parçasıdır. O hem zorunlu askerlik hem ölüm cezası karşısındaki itirazları yüzeysel oldukları gerekçesiyle eleştirir. Yüzeysellik nerededir? Tam da bu eleştirilerin hukukun tanımına özsel olan bir aksiyomu kabul etmedikleri, fark etmedikleri noktadadır. Benjamin'e göre bu itirazlar hukukun kendisinin eleştirisini vermeksizin, yani hukukun düzlemi içinde kalarak yapılamaz. Dolayısıyla hukukun içindeki farklı şiddet formlarının eleştirisi Benjamin için bizzat şiddet olarak hukukun eleştirisine, yani *Gewalt*'ın eleştirisine yükselemediği noktada yüzeysel kalır. Örneğin ölüm cezası tam da hukuk

15 A.g.y., s. 94.

düzeninin kendisini gösterdiği yer değil midir? Hukukun kökeninde şiddetli bir koyma yatıyorsa şayet, ölüm cezası bu koymanın yaşam ve ölüm üzerindeki egemenlik olarak kendini en güçlü biçimde ve mutlak şiddet formunda ortaya koyduğu yerdir. Öyleyse Benjamin hukuka ölüm cezası gibi böylesine dehşet verici bir şiddeti yakıştıramayanlara şaşırmaktadır. Zira Benjamin için zaten hukuk budur, hukukta çürümüş bir şey vardır.

Derrida kurucu şiddete ilişkin çift taraflı bir duruma dikkat çekecektir: Bir yandan hukuk kurucu şiddeti eleştirmek *daha kolay* gibidir. Çünkü bu şiddet kendisini kendisinden önceki bir yasallıkla haklılaştıramaz, zira bizzat yasayı ve meşruiyeti kuran kendisidir, ama işte tam da bu durum kurucu şiddetin vahşi görünmesine yol açar. Ne var ki kurucu şiddeti eleştirmek bir bakımdan da *daha zordur*: Çünkü kurucu şiddet kendisinden önceki hiçbir hukuk kurumunun, merciinin ve otoritenin önüne çıkarılamaz. Kurucu şiddet tam da kurucu olduğu için ne kendisinden önce yer alan bir yasallığa referansla meşrulaştırabilir ne de kendisinden önceki bir yasallık üzerinden yargılanabilir; çünkü zaten başka bir yasa kurarak mevcut yasayı tanımamaktadır, çünkü zaten nasıl ki mevcut yasa kökenini şiddette bulduysa mevcut yasayı ortadan kaldırarak gelen yeni yasa da kökenini şiddette bulmaktadır. Kurucu şiddet ne kendisinden önceki bir yasallıkla meşrulaştırılabilir ne de o yasallık huzurunda yargılanabilir ve tam da bu noktada bir *devrimci an*, örneğin *genel grev* adını alacak olan bir *istisnai karar* söz konusudur.

Derrida iki şiddet yani kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasındaki bulaşmanın örnek kabilinden bir betimlemesini Benjamin'in modern kolluk kuvveti hakkındaki çözümlemesinde bulur. Benjamin kolluk kuvvetinin yalnızca güç kullanarak yasayı uygulamakla ve böylece onu korumakla yetinmediğini, onu icat ettiğini, adli durumun açık olmadığı her durumda güvenliği sağlama gerekçesiyle müdahale ettiğini ileri sürer. Fakat bu durumda iki şiddet arasındaki ayrım da askıya alınmış

demektir. Derrida için burada Benjamin'in sunduğu betimleme iki şiddet arasında yaptığı ayrımı dönüştüren örnek kabilinden bir durum arz eder.[16] Zira bu örnekte hukuk koruyucu şiddet kurucu şiddet olarak da iş görmektedir. Derrida'nın vurgusu bu ayrımın hiçbir zaman saf olmadığı, bulaşmanın her zaman varolduğu yönündedir. Kurucu şiddet ile koruyucu şiddet arasında keskin bir ayrım yapmayı engelleyen nedir? Bu sorunun cevabını *tekrarlanabilirliğin paradoksu*nda aramak gerekir: Bir köken *köken olarak* varlığını sürdürebilmek ve kendisini koruyabilmek için hem kökensel biçimde tekrar etmek hem de başkalaşmak zorundadır. "Bu tekrarlanabilirlik [itérabilité] korumayı kurmanın özsel yapısına kaydeder. Bu yasa ya da bu genel zorunluluk kuşkusuz modern bir fenomene indirgenemez, *a priori* bir değeri vardır."[17]

Gelgelelim burada bir başka noktanın da altını çizmek gerekiyor. Derrida Benjamin'den hareketle söz konusu modern kolluk kuvveti fenomeninin hayaletimsi karakterini vurgulamakta ve onun aslında hayaletimsi[18] bir şiddetin göstergesi olduğunu ileri sürmektedir: "Şiddeti böylece tekeline alan polis sadece polis değildir. O üniformalı, kimi zaman kasklı, silahlı [...] polis memurlarından ibaret değildir. Tanımı gereği, polis yasanın gücünün varolduğu her yerde mevcuttur ya da temsil edilmiştir. Kimi zaman görünmez ama daima tesirli olarak, toplumsal düzenin muhafazasının varolduğu her yerde mevcuttur."[19]

---

16 A.g.y., s. 103. "Modern polisin imkânı, yani aynı zamanda kaçınılmaz zorunluluğu, sonuçta Benjamin'in yeni bir şiddet eleştirisini çağırdığı söylemi de yapılandıran iki şiddet arasındaki ayrımı yıkar, hatta yapısöküme uğratır da diyebiliriz."

17 A.g.y., s. 104-105.

18 "Hayaletimsi" [orijinal metinde "gespenstische"] sözcüğünü Benjamin'in kendisi kullanmaktadır: "Kolluk gücünün şiddeti, medeni devletlerdeki hayatında, ele gelmez, her tarafa yayılmış hayaletimsi varlığında olduğu gibi, biçimsizdir." Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 29.

19 Jacques Derrida, a.g.y., s. 106.

Derrida'nın Benjamin okuması Benjamin'in söylemek istediği şey ile betimlediği şey arasındaki farkı görünür hale getirirken betimlemenin kati ayrımları zora sokan çizgilerini genişletir. Benjamin'in metninde iki çatışan yönün varlığına dikkat çeker. Bir yandan Benjamin'in hukukun şiddetine ilişkin verdiği örnekler kutupsal karşıtlıklar oluşturmaya uygun sabit özdeşliklere izin vermeyecek geçişlilik durumlarını betimler. Öyle ki Derrida için Benjamin'in metninde "hukukun şiddetinin tüm örneksel figürleri tekil metonimilerdir, yani sınırsız figürlerdir, zincirinden boşanmış transpozisyon olanaklarıdır ve şekilsiz figürlerdir."[20] Ama öte yandan Benjamin betimlenişleri sınırlardaki geçişliliğe, taşmaya işaret eden ve kutupsal karşıtlığa izin vermeyen durumları kavram çiftleri içine taşıma çabasını da sürdürür: "Ayrımları aşan ve durmaksızın onların dışına taşan şeyi bir kavram çifti içine almaktan ve ayrımlara indirgemekten asla vazgeçmez."[21]

Parlamentarizm de eleştiriye tâbi tutulur. Benjamin'e göre parlamentolar kendilerini doğuran devrimci şiddeti unutmuşlardır: Parlamentolarda temsil edilen şey yasa kurucu şiddettir, fakat onlar bunun anlamını unuttuklarında bu iktidarın şiddetine layık kararlar alabilmek yerine taviz politikalarına tutunmakla yetinirler. Benjamin'in şiddet eleştirisi dilden de geçecektir. Benjamin tekniğe, malumata ve temsile düşmüş bir dilin şiddetini eleştirir. Bununla birlikte dilin şiddeti vardır, evet, ama belli bir dil vasıtasıyla şiddet-olmayanın gelişi de vardır. Dilin özü iletişim araçları olarak düşünülen göstergelerden ibaret değildir, araç amaç yapısını, araçsal bir kullanımı aşan bir tezahür söz konusudur.

Peki şiddetin bulaşmadığı hiçbir şey mi yoktur? Bunun için kamu hukuku düzeninin ötesine bakmak gerekir, kişiler arasında şiddet içermeyen ilişkiler olabilir, şiddet taşımayan beraberlikler kurulabilir. Benjamin şiddetin özel alanda bulunma-

---

20 A.g.y., s. 105.
21 A.g.y., s. 106.

yışının bir örneğinin yalanın ve aldatmanın cezalandırılmaması olgusunda görülebileceğini vurgular. Roma hukuku ve Eski Alman hukukunun yalanı ve aldatmayı cezalandırmadığına dikkat çeker ve bu durumu özel hayata ilişkin bir şeylerin iktidarın şiddet alanının dışında kalışına örnek olarak sunar. Benjamin için devlet gücü sözlerin doğruluğunu denetlemeye kalkıyorsa, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları görmezden gelerek bir yozlaşma içine düşmüş durumdadır.

Bir dönemece geliyoruz ve toparlayıcı bir döküm bu dönemecin fark edilmesini kolaylaştıracaktır: Benjamin'in şiddet eleştirisi doğal hukuk ve pozitif hukuk perspektiflerinin şiddetin eleştirisini verme güçsüzlüklerini deşifre ederek başlar; suç, kurucu şiddet ve koruyucu şiddet, grev hakkı, zorunlu askerlik, ölüm cezası, modern kolluk kuvveti, parlamentarizm gibi temalarla Benjamin şiddetin hukuktan ayrılmazlığını sürekli vurgulayarak metnini örer. Benjamin'in metninde hukuki şiddet burgacından çıkış için bir öteki şiddet, adalet olan bir şiddet sahneye girecek, "mitik hukukun kurucu şiddeti" ve "Tanrısal adaletin yıkıcı şiddeti" arasında bir ayrıma gidilecektir. Derrida "Tanrısal adaletin şiddeti"nin devreye sokuluşunun Benjamin'in buraya kadar şiddet ve hukuk konusunda inşa etmiş olduğu sorunsalı aşmakta ya da yerinden etmekte olduğunu ileri sürer. Bu yeni bir sahnenin açıldığı anlamına gelir. Bu son sahne Derrida'ya göre metnin en büyüleyici ve bulmacamsı sahnesidir. Hukuk çerçevesinin kendi içinde kalındığında türeyen girdapların ötesine, hukuk probleminin karar verilemezliğinin ötesine geçmeye yönelik bir hamle vardır burada.

Derrida Benjamin'in burada bir amaçsallığı, ama hukukun imkânına bağlı olmayacak bir amaçlar adilliğini düşünmeyi denediğini vurgular. Burada "*aklın üstünde ve hatta yazgısal şiddetin üstünde* araçların meşruluğu ve amaçların adilliği hakkında karar veren"[22] Tanrı'ya yapılan bir gönderme söz

22 A.g.y., s. 121.

konusudur: "Aklın ve evrenselliğin üstündeki, hukukun bir tür *Aufklärung*'unun [Aydınlanması'nın] ötesindeki Tanrı'ya yapılan bu ani gönderme bana öyle geliyor ki her bir durumun indirgenemez tekilliğine bir göndermeden başka bir şey değildir."[23] Dolayısıyla Derrida hukuk ve onun evrenselleştirilebilirlik düzleminin ötesine yönelik bu hamlede evrenselleştirilemez tekilliğin işaretini bulur. Burada hukukun ötesindeki adalete yönelik cüretkâr bir yöneliş söz konusudur.

Benjamin'in mitik hukukun kurucu şiddeti ile tanrısal adaletin yıkıcı şiddeti arasında yaptığı ayrıma yakından bakalım. Benjamin için mitik şiddet hukuk kurmayla ve iktidarla bağlantılı olup adaletin tam karşısında yer alır: "Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür. Hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir. Adalet ilahi amacın ilkesiyken, iktidar mitik hukuk kurma ilkesidir."[24] Mitik şiddet bir hukuku uygulamaktan, zararları tazmin ederek ve gerekli cezaları dağıtarak mevcut bir hukuku uygulamaktan ziyade, hukuku kuran şiddettir. Burada dağıtıcı veya ödüllendirici bir adalet söz konusu değildir. Benjamin Niobe, Apollon ve Artemis, Prometheus efsanelerini anarak Yunan dünyasına ait örnekler verir: Niobe'nin başına gelen şiddet yazgıdan gelmektedir çünkü yeni bir hukukun kurulması söz konusudur. Derrida bu yazgının kesinlikten uzak (*incertain*) ve ikircikli olmasının nedeninin, ondan önce gelip onu düzenleyen üstün bir hukukun varolmamasında yattığının altını çizer. Bu şiddet Niobe'nin çocuklarına kanlı bir ölüm getirir, bununla birlikte annenin yaşamı bağışlanır. Derrida bu "kanlı ölüm"ün Benjamin'de mitik şiddeti Tanrısal adaletten ayırmamızı sağlayacak belirleyici bir terim olduğu-

23 A.g.y., s. 121.

24 Walter Benjamin, a.g.y., s. 36.

nu ileri sürecektir. Derrida'ya göre Benjamin mitik şiddetten bahsederken "Yunan", Tanrısal adaletten bahsederken ise "Yahudi" bir şeyi düşünmektedir. Hukukun mitik koyuluşu kralların veya iktidar sahiplerinin bir ayrıcalığıdır ve bu mitik koyuluş Benjamin'e göre "şeytani" bir muğlaklık içerir. Kökensel ve mitik olan bu düzlemde dağıtıcı adaletten, ceza veya cezalandırmadan söz edilemez. Burada bir hukukun uygulanması değil hukukun koyuluşunun şiddeti söz konusudur.

Benjamin Yunan *mythos*'unun şiddetinin karşısına Tanrı'nın şiddetini koyar. Tanrı'nın şiddeti sınırlar ve hudutlar koymayan, aksine bunları yok eden şiddettir. Tanrı'nın şiddeti kan dökücü değildir, ama kan dökmeden yok etmektedir: "İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi ise sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefaret getirir, ilahi şiddet ise kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkârdır, ilahi şiddet ise vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet ise kan dökmeden öldürücüdür."[25] Derrida burada "kan"ın belirleyici ve ayırıcı bir öneme sahip olduğunu vurgular. Zira Benjamin'e göre mitik şiddet çıplak hayata ilişkindir ve kan da çıplak yaşamın simgesidir.[26] Hukukun mitolojik şiddeti canlının yaşamı düzleminde kalarak kan akıtmaktadır. Saf ve çıplak yaşama karşı kendi lehine kan akıtmaktadır: "Mitik şiddet, çıplak hayat üzerinde kurulan, sadece kendi için kan şiddeti iken, saf ilahi şiddet yaşayan her şey üzerinde, yaşayanlar için şiddettir. İlki kurban ister, ikincisi ise kurbanları kabul eder."[27] Derrida Benjamin'in betimlemesine göre saf bir biçimde Tanrısal (Yahudi) şiddetin ise artık çıplak yaşamın düzleminde

---

25 A.g.y., s. 38.

26 A.g.y., s. 38. Benjamin şöyle diyecektir: "Kan çıplak yaşamın simgesidir [...] hukuksal şiddetin ortaya çıkışı, çıplak doğal hayatın kusurundan kaynaklanır."

27 A.g.y., s. 38-39.

olmadığının, tüm yaşamın üstünde yer aldığının, bununla birlikte canlının çıkarına veya lehine uygulandığının altını çizer: "Hukukun mitolojik şiddeti canlıyı kurban ederek kendi içinde tatmin olurken, Tanrısal şiddet canlıyı kurtarmak için, canlının lehine yaşamı kurban eder. Her iki durumda da kurban vardır, ama kanın talep edildiği durumda canlıya saygı duyulmamıştır."[28]

Benjamin Yahudiliğin insan yaşamını kutsal saydığını hatırlatmakta, bununla birlikte doğal yaşamın, basit yaşama olgusunun kutsallaştırılmasına şüpheyle yaklaşmaktadır. Doğal, saf ve yalın yaşam olarak yaşamın kutsal bir karakteri olduğu fikri Benjamin için bir dogmadır. Bu dogmanın kökeninin araştırılmayı gerektirdiğini hatırlatır. Şöyle diyecektir : "İnsan her ne pahasına olursa olsun çıplak hayata indirgenemez. [...] İnsan (ya da yeryüzündeki hayatında, ölümde ve ötedünyada özdeş olan, insanın içindeki hayat) ne denli kutsal olursa olsun, insanın halleri, gövdesi, diğer insanlar tarafından yaralanabilecek hayatı o nispette kutsal-dışıdır."[29] Derrida Benjamin'in bu karşı çıkışı yine yaşamın *kendisi* adına gerekçelendirmeye yöneldiğine işaret eder: Benjamin için insanın değerini, yaşamının değerini oluşturan şey onun adalet potansiyelini, adalet imkânını taşımasıdır. Onun yaşamında kutsal olan şey yaşamı değil, yaşamının adilliğidir. Ama bu durumda Derrida'ya göre yaşamın değerinin yaşamdan daha değerli olduğu ileri sürülmüş olmaktadır.

Hukuk alanındaki şiddet burgaçları durmadan yinelenmekte, tarih içinde şiddet hukuku kurmakta ve yıkmaktadır. Bu sarmaldan çıkış için Benjamin amaçların adilliğine karar verebilecek olan Tanrı'ya gönderme yapmakta ve hukukun ötesindeki adaleti düşünmeyi dener. Mitik şiddet *totolojik performatif* ile kendi kendini meşrulaştıran şiddetin, yasanın ve iktidar kurmanın alanı olduğu ölçüde, bu alan kendi içinden

---

28 Jacques Derrida, a.g.y., s. 124-125.

29 Walter Benjamin, a.g.y., s. 41.

hareketle yargılanamaz ve hakkında "karar verilemez" kalmaktadır. Fakat mitik şiddet düzleminde karşılaştığımız bu "karar verilemezlik" Tanrısal adaletin şiddeti düzleminde aşılabilmekte midir?

Derrida mitik şiddet ve kurucu şiddet ayrımını karar verilemezlik teması etrafında düşünmeye giriştiğinde ilk planda şöyle bir kavrayışa ulaşabileceğimizi vurgular: Tüm karar verilemezlik hukukun, mitolojik şiddetin, yani hukuku kuran ve koruyan şiddetin tarafına yerleştirilmiş gibidir. Öte yandan tüm karar verilebilirlik hukuku yıkan Tanrısal şiddetin tarafında görünür. Peki karar verilebilirlik Tanrısal şiddetin tarafındadır demek ne demektir? Benjamin'in düşünme hattı içinden ilerleyerek ifade edilecek olursa, Derrida öncelikle iki şey demek olduğuna dikkat çeker: 1) Tarih Tanrısal şiddetin tarafındadır, politik olanın devlete bağlanmadığı "yeni bir tarihsel çağ açılacak" ve hukukun mitik formlarının sonu gelecektir. Yani *Staatsgewalt*'ın sonu; 2) Tanrısal şiddet hukuk tarihinin sunduğu gösteriyi anlamlandıracaktır.

Böylece karar verilmezliğe ilişkin bu ilk kavrayışta bir tarafa Tanrısal, devrimci, devlete ilişkin olmayan bir şiddetin karar verilebilirliği, diğer tarafa devlet hukukunun mitik şiddetinin karar verilemezliği koyulmuş olur. Ama Derrida bu tasnifin yanıltıcı olacağını, bu şekilde Benjamin'in metnini anladığımızı sanırsak yanılmış olacağımızı ileri sürer. Zira Benjamin'in metninin son kısmında beklenmedik bir olay meydana gelir. Benjamin şöyle diyecektir: "Fakat eğer hukukun ötesinde şiddetin statüsü saf ve dolaysız şiddet olarak güvence altına alınabilirse, devrimci şiddetin varlığı, nasıl mümkün olduğu, saf şiddetin en büyük tezahürünün insanlar tarafından nasıl adlandırılması gerektiği hususu kanıtlanmış demektir. İnsanlar açısından henüz mümkün olmaması yanında acilen gerekli de olmayan şey, saf şiddetin somut bir durumda ne zaman var olduğuna karar vermektir. Çünkü benzersiz etkileri olmadığı sürece, ilahi şiddet değil,

sadece mitik şiddet kesin olarak tanınabilir olacaktır. Zira şiddetin kefaret ödeten gücü insanlar tarafından algılanabilir nitelikte değildir." [30] Derrida işte bu noktada bir başka karar verilemezlikle karşı karşıya kaldığımızı söyler. Benjamin söz konusu alıntıda Tanrısal şiddete ilişkin olarak karar verme konusunda şartlı bir ifade kullanır. Niçin? Derrida'nın yanıtı şöyledir: "Çünkü bu konudaki karar, belirleyici karar, böyle bir saf ve devrimci şiddeti *olduğu şey olarak* bilmeye ve tanımaya imkân veren karar, *insanın erişimi dahilinde bir karar değildir.*" [31]

Öyleyse Tanrısal şiddet, yani yerleşik hukuk-şiddet yapısını ortadan kaldıracak saf şiddet hakkında da belli bir karar verilemezlik söz konusudur. İyi ama Derrida burada Benjamin'in karar vermenin "henüz" mümkün olmadığını söylemesine aldırış etmiyor gibi değil midir? Üstelik Benjamin'in metninde "benzersiz (karşılaştırılamaz) etkiler"den bahsettiğini de görüyoruz. Derrida Benjamin'in metninde betimlendiği haliyle Tanrısal şiddetin en adil, en etkili, en karar verici şiddet olmasına karşın bizim tarafımızdan belirlenmeye ve karar verilebilir "kesinliğe" izin vermediğini ileri sürer. Çünkü Benjamin'in ifadesini şöyle okur: "Tanrısal şiddet hiçbir zaman kendisinde, 'olduğu haliyle' tanınamayacak, yalnızca 'etkiler'inde tanınacaktır. Etkileri 'benzersizdir' [karşılaştırılamaz; kıyas kabul etmez]. Etkileri hiçbir kavramsal genelliğe, hiçbir belirleyici yargıya kendilerini teslim etmez." [32] Nitekim Derrida Benjamin'den şu alıntıyı yapar: "Benzersiz [karşılaştırılamaz] etkileri olmadıkça, Tanrısal şiddet değil, sadece mitik şiddet olduğu haliyle kesin olarak tanınmaya izin verir." [33]

---

30 A.g.y., s. 41.

31 Jacques Derrida, a.g.y., s. 130.

32 A.g.y., s. 129-130.

33 A.g.y., s. 131. Derrida'nın Benjamin'den yaptığı bu alıntı "Yasanın Gücü"nün andığımız Türkçe çevirisinde farklı bir şekilde ifade edilmiş durumda: "Yalnızca mitik şiddet, ilahi şiddet değil, kıyas kabul etmez etkilerinde tanınmaz, kesinlikle bilinmeye izin verir" ("Yasanın Gücü",

Derrida bu durumda iki şiddet, iki *Gewalt* karşısında olduğumuzu hatırlatır ve karar verilemezlik konusunun tuhaf bir görünüm aldığını belirtir: "Bir yanda, *karar verilebilir bilgisi olmayan* karar (adil, tarihsel, siyasal, vb.), hukukun ve devletin ötesindeki adalet; öte yanda, *yapısal olarak karar verilemez olanın*, mitik hukukun ve devletin alanı olarak kalan bir alanda karar verilebilir bilgi ve kesinlik varolacaktır."[34]

Tanrısal adaletin şiddetine ilişkin bu karar verilemezlik zemininde ilerleyelim. Derrida "Benjamin'in Önadı" metninin post-scriptum'unda Benjamin'in "Nihai Çözüm" hakkında nasıl bir değerlendirme ufku içinde davranacağını sorar. Bu konuda bir söz söyleyecek olsa söylemini hangi problematik ve yorumsal alana kaydederdi sorusunu düşünmeyi dener. Derrida şöyle düşünür: Benjamin olasılıkla "Nihai Çözümü" Nazizmin mantığının uç sonucu olarak ele alacaktır. Nazizmin söz konusu mantığı ise çoklu bir radikalleşmeye karşılık gelir:

---

s. 123). Böylece çeviri cümle ilahi şiddetin "kıyas kabul etmez etkilerinde tanınmaz" olduğunu söylüyor. Halbuki Derrida'nın Fransızcaya aktardığı Benjamin ifadesi daha ziyade şunu demeye geliyor: Yalnızca mitik şiddet olduğu haliyle kesinlikle bilinmeye izin verir, Tanrısal şiddet olduğu haliyle tanınamaz, bununla birlikte ancak, olsa olsa benzersiz etkilerinde tanınabilirdi; Tanrısal şiddet olduğu haliyle tanınamaz, meğer ki benzersiz etkilerinde tanınsın; benzersiz etkilerinde tanınması olasılığı haricinde Tanrısal şiddet olduğu haliyle tanınamaz. Öte yandan Derrida Tanrısal şiddeti "benzersiz etkilerinde" tanımanın, hem etkiler üzerinden bir tanıma olmak nedeniyle yani "olduğu haliyle", "kendinde nasılsa öyle" tanıma olmaması bakımından hem de etkilerin benzersiz (eşsiz; karşılaştırılamaz; kıyas kabul etmez) olması bakımından bir karar verilemezlik içermek zorunda olduğunu ileri sürmüş oluyor. Benjamin'in ifadesinin Derrida'nın Fransızcaya aktardığı hali ve ayrıca Almancası şöyle: "Seule la violence mythique, et non la violence divine, dit Benjamin, se laisse connaître comme telle avec certitude, à moins que ce ne soit dans ses effets incomparables" (*Force de loi*, s. 131). Orijinal metinde ise: "Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, *es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen* [...]" (italikler bize ait).

34 Jacques Derrida, a.g.y., s. 131.

"1) iletişimin, temsilin, enformasyonun diline düşüşe bağlı olarak kötünün radikalleşmesi"; "2) bir devlet mantığının totaliter radikalleşmesi"; "3) parlamenter ve temsili demokrasinin, ondan ayrılmaz olan, gerçek yasama gücü haline gelen ve hayaleti politik alanın tamamını idare eden modern polis tarafından radikal ve ölümcül biçimde yozlaştırılması"; "4) hem kurucu kurbansal anında hem de en koruyucu anında, mitik olanın, mitik şiddetin radikalleşmesi ve bütünsel yayılışı."[35]

Benjamin'in düşünce hattından bakılmak istenecek olursa, Nazizmin "Nihai Çözüm"e varışı, kendi sınırına varışıdır ve hukukun mitolojik şiddeti de Nazizmin gerçek sistemidir. İşte bu yüzden "Nihai Çözüm"ün biricikliğinin başka bir yerden, hukukun mitolojik şiddetinin alanı içinden değil, başka bir noktadan düşünülmesi gerekecektir. Onu hukukun, mitin, temsilin düzeni içinden düşünemeyiz: "Zira mitolojik şiddetin mantığının tamamlanması olarak Nazizmin yapmayı denediği şey, öteki tanığı dışlamak, öteki düzenin, adaleti hukuka indirgenemez olan Tanrısal bir şiddetin, hem hukukun düzeninden (insan hakları bile olsa) hem de temsilin ve mitin düzeninden ayrı olan bir adaletin tanığını imha etmektir."[36] Nihai çözümü imha etmeye çalıştığı ötekisinden hareketle düşünmek gerekecektir. Benjamin şöyle diyebilirdi öyleyse: Mitolojik şiddetin mantığının tamamlanması olarak ""Nihai Çözüm"ü mitolojik şiddetin ve temsilin düzlemi içinde kalarak ne düşünebilir ne de yargılayabiliriz. Benjamin için mitik şiddetin düzleminin terk edildiği yerde Tanrısal adaletin şiddeti başlar. Derrida'ya göre, evet, başlamaktadır başlamasına fakat biz insanlar onu yargılarla, karar verilebilir, kesin yorumlarla ölçemeyiz: "Bu ise iki düzenin (mitolojik ve Tanrısal) birlikteliğini ve sınırlandırılışını oluşturan her şeyin yorumu gibi, 'Nihai Çözüm' yorumunun da insanın eriminde olmadığı anlamına gelir."[37]

35 A.g.y., s. 139-140.

36 A.g.y., s. 141.

37 A.g.y., s. 143.

Bu durumda nihai çözüm projesinin sınır deneyimini anlamak için hiçbir antropoloji, hiçbir hümanizm yeterli olmayacaktır.

Derrida "Benjamin nihai çözümü nasıl değerlendirirdi?" gibi bir soruyu düşünmeyi denedikten sonra, Benjamin'in metninde en kuşkulu, hatta katlanılamaz bulduğu noktaya gelir. Derrida'nın Benjamin okumasının belki de en riskli yeri işte bu son sahnede belirir. Benjamin'in metninde bilhassa "Nihai Çözüm"den sonra hayatta kalanları, nihai çözümün geçmişteki, şimdiki ya da potansiyel kurbanlarını ayartabilecek bir yolun açık bırakıldığını ileri sürer. Peki Benjamin ne türden bir ayartılma yolunu açık bırakmaktadır? "Holokost'u Tanrısal şiddetin yorumlanamaz bir açığa vuruluşu olarak düşünmeye ayartılma: Bu Tanrısal şiddet, der Benjamin, imha edici, kefaret ödetici ve kansız olacaktır; burada Benjamin'i tekrar alıntılıyorum: 'çarpan ve kefaret ödetici kansız bir süreçle' halihazırdaki hukuku yıkacak bir Tanrısal şiddet ('*Bu şiddetin örneği olarak Tanrı'nın Korah topluluğuna karşı yargısını Niobe efsanesinin karşısına koyabiliriz.* (Sayılar XVI, I, 35). *Tanrının hükmü ayrıcalıklıları, Levilileri çarpar, onları ikaz etmeden, tehdit etmeden çarpar ve imha etmekte tereddüt etmez. Fakat bu imha edişte bile, aynı zamanda kefaret ödeticidir ve bu şiddetin kansız ve kefaret ödetici karakteri arasındaki derin ilişki görmezden gelinemez*')."[38]

İyi ama nihai çözümün hayatta kalan kurbanlarının böyle bir yanlış anlamaya kapılmaması için Benjamin'in metni yeterince açık değil mi? Buna karşın neden Derrida bu yanlış anlama olanağından bahsetmektedir? Yalnızca sözcükler ve olaylar arasındaki –birbirine yaklaştırmanın bile tedirginlik yaratacağı– tuhaf bir benzerlikten doğan bir yanlış anlama olanağına mı dikkat çekmektedir, yoksa öteki şiddete, karar verilemez Tanrısal adaletin şiddetine ilişkin söylemde bir tehlike mi görmektedir? Bu dehşet verici yoruma imkân tanıyan şey bir yandan Tanrısal şiddete ilişkin karar verilemezlik ise, diğer

38 A.g.y., s. 145.

yandan "şiddetlere son veren bir son şiddet" biçimi altında tasarlanıyor olsa bile yine de şiddetin davet edilmesi midir?

> Gaz odalarını ve krematoryumları düşündüğümüz zaman, kansız olduğu için kefaret ödetici olan bir imhaya yapılan bu anıştırmayı ürpermeden nasıl anlayabiliriz? Holokost'u bir kefaret ödeme ve Tanrı'nın adil ve şiddetli öfkesinin deşifre edilemez [okunamaz] bir imzası yapan bir yorum düşüncesi dehşete düşürüyor.
>
> Tüm çok anlamlı hareketliliğine ve tüm ters çevirme kaynaklarına rağmen, nihayetinde bu metin işte bu noktada tam da kendisine karşı davranması ve düşünmesi, yapması ve konuşması gereken şeye –büyülenmiş ve ondan başı dönmüş kadar– fazlaca benziyor gibi geliyor bana.[39]

---

39 A.g.y., s. 145.

KAYNAKÇA

Benjamin, Walter, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece G. Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Derrida, Jacques, *Force de loi, Le Fondement mystique de l'autorité*, Édition Galilée, Paris, 1994 ["Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010].

Derrida, Jacques, *Seminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Galilée, 2008.

Moran, Brendan ve Salzani, Carlo, "Introduction: On the *Actuality* of 'Critic of Violence'", *Towards the Critique of Violence, Walter Benjamin and Giorgio Agamben* içinde, haz. Brendan Moran ve Carlo Salzani, Bloomsbury Academic, 2015.

8

TANINMAYAN KIZKARDEŞLER: WALTER BENJAMİN'DE EZOTERİZM

CANA ERŞEN

...suuu!
ak göğüslü. tanrı dünyadan çekildi mi.
lütfen onarım işi insana düşer.
yine düşerek şefkati tikkun olam.[1]

I.

James Ensor'un güncel siyasal analizler sırasında sıklıkla başvurulan 1888 tarihli "Mesih'in 1889'da Brüksel'e Girişi" adlı bir tablosu vardır.[2] İlk bakışta tarihten bir kesiti tasvir eder gibi görünse de aslında çarpıtılmış bir tekerrürle trajediden farsa dönüşmüş olanı imler. Esere işleyen zamansal kayma, tarihsel olanı geleceğin hatırası biçimine büründüren bir ışık düşürür figürlerin üzerine. Bu tersyüz edilmiş anakronizm en çok da Kudüs'e girişindeki anlatıya uygun olarak yine eşek üzerinde resmedilen İsa'da belirginleşir. Büyük oranda yönetici sınıftan ve kolluk kuvvetlerinden oluşan topluluk, toplumsal olanın "çok yaşa"masını talep eden bir pankart altında karnaval masklarını giyinmiş, tabloya apokaliptik çehresini

1 Anita Sezgener, *Tikkun Olam: Walter Benjamin Şiirleri*, İstanbul: Nod Yayınları, 2017.

2 "Christ's Entry into Brussels in 1889", James Ensor, (1888).

kazandıran boyalı yüzleriyle törende hazır bulunurken, ressam kendi hatlarını ve karakteristik özelliklerini İsa figürüne yansıtmıştır. Yine de bu sanatçı-Mesih, Ensor'un kişisel tarihinin yankısı olacak bir özdeşleşme ilanından ziyade, çürümüş cemaatin bir ironisi olarak durur kalabalığın ortasında. Tuval, kıyametin gölgesine bulanan renklerin cümbüşünde sanatçı-Mesih'in ekleyebileceği hiçbir rengi kaldıramaz hale gelmiştir. Öyle ki Mesih'in gelişinin ciddiyeti dahi aklamaz bu ölüler diyarının çürümüşlüğünü; bilakis, topluluk kendi tarihsel yanılgısının içinde eritir İsa'yı da. Tamir edilmeden bırakılan dünyanın, kendi insafına terk edilen bu düzenin insanları, en dar kapıdan bile geçebileceği bilinen Mesih'i beklemekten vazgeçmiş ama şehirlerine düşüveren bu İsa'yla da anlaşmaktan sakınmamıştır. Örneğin Brüksel belediye başkanı, imandan arındırılmış bir dinselliği idaresine alacak olmanın coşkusuyla tabloda yerini alır. Böylece bir bakıma, gelişiyle egemenin sözde sürekliliğini kesintiye uğratacak Mesih'in kendisine hazır olmayan dünyevilikten ebediyen uğurlanışını seyrederiz. Bu mistik sahne, oraya son anda iliştirilmiş gibi duran küçücük bir yazılamada dile gelir: "Çok yaşa Brüksel'in Kralı İsa".

Elbette anlatılan sadece Brüksel'in hikâyesi değildir. 19. yüzyıl söz konusu olduğunda Avrupa'da kendi şehir idealini dayatan yöneticilerin modernleştirme projelerine, felaketlerin ve siyasal kırımların eşlik ettiği görülür. Günümüz Brüksel'ine ya da Paris'ine mevcut görünümünü veren inşa süreci, daha başlangıçta şehir sakinlerini psikolojik, tinsel ve çoğunlukla da siyasal bir yıkıma maruz bırakmıştı. II. Leopold, Brüksel'i meydanlarla, bulvarlarla, anıtlarla ören bu Kral, aynı esnada, hiç gitmediği bir ülkenin insanlarını katlediyordu. Sömürgecilik faaliyetleri için Kongo'da kurduğu kauçuk ve fildişi şirketinde zorla çalıştırdığı milyonlarca Afrikalıyı sistematik işkenceden geçirerek soykırıma uğrattı. Yine Baron Haussmann, III. Napolyon döneminin "yıkıcı sanatçı" lakaplı belediye başkanı, İmparator'un emperyalist siyasetini

Paris'e uyguluyor, bulvarların genişletilmesiyle şehrin merkezinden sürülen "nesepsiz" halk banliyölere hapsedilmeye çalışılırken şehir de kendine özgü fizyonomisini kaybediyordu.[3] Burjuvayı merkeze çağırırken yerinden ettiği barikatların Paris Komünü'yle kendisine döndüğü tarihsel anda ise Haussman'nın devri kesintiye uğratıldı, ezilenlerin geleneği egemenin takvimini yetmiş bir gün boyunca işgal etti. Ardından barikat savaşçıları katledildi. Birinci Dünya Savaşı'nın alacakaranlığında on dokuzuncu yüzyılın başkenti ilan ettiği Paris üzerine incelemeler yapan Walter Benjamin de otantik deneyim (*Erfahrung*) yitimini kavramsallaştırırken Ensor'un resimlerine başvurmuştu. Yeni yüzyılın, kendi ışığında erimiş bir aydınlanmadan türeyen uğraş zenginlikleriyle işgal edilen insan bedeninin, cephede üzerine yağan siyaseti deneyime tercüme edemeyişiyle ilgileniyordu. Cepheden dönenlerin "suskun çehrelerinde"[4] yoksullaşan deneyimi tahlil ederken, Ensor'un –adeta– gömülmediği için caddeleri kitlesel bir histeriyle işgal eden mumyalaşmış figürlerini anımsadı. İnci kolyelerle süslenmiş iskeletlerde, karnaval maskları takıp öforik bir esrimeyle salınan bedenlerde modernizmin bir yeniden-canlanma olarak pazara çıkardığı makyajlanmış çürümeyi, egemenlerin örtülü ölüm siyasetini buldu. Çağının iktidarlarının egemenlik kapasitesini, dünyayı, üzerinde tahakküm geliştirilmesini kolaylaştıracak her türden bilgi edinme sürecinin nesnesi olarak açarken, kendisini nesne edinen her türlü bilgi üretimine karşı kapanan aygıtlar örüntüsü olarak kavrıyor, burada Tanrısallık fikrinin bir yansımasını tespit ediyordu. Zira Tanrı da bir yandan şeriatını yerleştirmek ve hüküm vermek için dünyevi ile uhrevi olanın bil-

3 Walter Benjamin, "19. Yüzyılın Başkenti Paris-Haussmann ya da Barikatlar", *Pasajlar* içinde, İstanbul: YKY, 2002 (4. bas.), s. 102, çev. Ahmet Cemal.

4 Walter Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2016 (3. bas), s. 26.

gisini bağışlayan bir âlimken, öte yandan "okuru eserinden uzak tutan bir ezoterikti."[5]

Kendisinden esirgenen bir metin olarak dünyanın okurluğuna talip olan Benjamin, sakınılmış bilginin izini sürerken, en iyi gizlenmiş öğretiler karşısında bile "zanaatkârane bir ezoterizm"[6] sergiler.[7] Kapatılmış anlamın kalıntılarını sentetik bir bütünlüğe toplamadan, daima parçalı yapıyı muhafaza etmeyi gözetir. Kalıntılar, şimdiki zamanın geçmişle yer değiştirmesine uzam açan ve deneyimi kopmuş bağları içinde serimleyen bir tür ifade kabiliyetidir. Bir düş-çalışmasında imgelerin temsilleri dilsel/ simgesel düzleme taşınırken geçmiş yaşantı ne denli etkinse Benjamin'in ezoterizminin yorum kudreti için de kalıntılar o denli işlevseldir. Bu durum esinlendiği eserleri kendi metnine taşıma biçimine de yansır.

"Bilgece ve bilmecemsi olanın"[8] birbirine karıştığı yazımında başka türlü yazmayı bilmeyen bir dehanın ezoterizmine rastlanır. Bununla birlikte, Scholem'in, Benjamin'in ezoterik yazısını, eşliğinde anıldığı yazarlardan ayırarak "cümleleri bir müridin yazdığı kutsal kitaba ait gibidir, gizlenmeyi başaramamışlardır"[9] biçiminde ifade bulan ithamıyla da mesafelenmek gerekir. Zira bu methiye kılığına bürünmüş sözlerde ve ilgili metnin devamında bir Benjamin tasvirin-

---

5 Benjamin bu ifadeyi Rimbaud için kullanır. Benjamin, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", çev. Ahmet Doğukan, *Son Bakışta Aşk* içinde, İstanbul: Metis, 2012 (6. bas.), s. 86.

6 Pierre Klossowski, "Letter On Walter Benjamin", çev. Christian Hite, *Parrhesia*, no. 19, 2014, s. 17.

7 Bu tutumunu *Pasajlar*'da sıklıkla betimler: "Yıllar boyu her sıradan alıntıya, bir kitabın her firari bahsine kulak vermenin zorunluluğu..." [N7,4] s. 470, "Metin okurun avcısı olduğu bir ormandır. Çalılıktaki hışırtı –fikir, ürkek av, alıntı– "çantadaki" bir diğer parça. (Her okur bir fikirle karşılaşmaz.)" [m2a,1] s. 802. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin Eiland, Harvard University Press, 2002.

8 Gershom Scholem, "Benjamin ve Meleği", çev. Efe Çakmak, *Benjamin* içinde, İstanbul: Say, 2005, s. 180.

9 A.g.y., s. 180.

dense, Marksist kavramsallaştırma yöntemlerine karşı duran Scholem'in benliği duyulur. Benjamin'i belirli siyasal-teolojik kabuller çerçevesinde yorumlamaktan ziyade kendi anlam dünyasına kaydetmeye çalışan bu tavrı çağdaşlarında da, onu bu çağdaşlar aracılığıyla kendi dil evrenlerine tercüme eden –ve bu kez de çoğunlukla eserlerindeki Yahudi geleneği ile Kabala referanslarını silikleştiren– günümüz literatüründe de bulabiliriz. Bu anlamda, Benjamin'in ezoterizminin okurun kendi arayışını, arzularını, benliğini yerleştirebileceği bir boş-gösteren olarak alımlanamayacağını açıkça belirtmek gerekir. Onun ezoterik yazınına içkin derin gizemler, dünyada da gizil, örtük, saklı halde bulunanın alıntılarıdır. Öte yandan yaşamın bu nihai gizemlerinin karşısına dikilip kamaşmamak için, onların, dilinin karanlık uzamına sızmasına izin verir. Bu tarzı 1926'daki Paris seyahatine rehberlik eden ve *Pasajlar* projesi için esin kaynağı olan Franz Hessel'in "Berlin'de Yürüyüş" adlı kitabında yazdığı "Flanör'ün Dönüşü" başlıklı önsözde bulabiliriz. O metinde "her sokak, Annelere değilse de, aşağılara götürür, bir geçmişe(...)"[10] diye yazar. "Anneler" sözcüğüyle Goethe'nin *Faust*'ta Plutarch'tan esinle işlediği, güzelliğin zamandan ve mekândan bağımsız rahmine işaret eder. İmparator'un Helena ve Paris isimlerini anarak kadın ve erkeğin güzellik simgesinin cismen belirmesini emretmesi üzerine Faust da Antik Yunan'da tanrıça olarak kabul edilen, tüm varlıkların görüntüleriyle sarılmış bu mitolojik figürlere başvurmuştur. Eserde inzivadaki tahtlarında beliren Anneler, iyilik, hakikat ve güzellik hakkındaki ezeli düşünceler ile sonsuz aklın ifade edilemez, tanımlanmaya gelmez mutlakiyetini simgelediğinden Faust'un bu ismi her duyduğunda irkildiğini,

---

10 Bkz. Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", *Walking in Berlin*, çev. Amanda DeMarco, Scribe Publications, 2017. Benjamin 1926'daki Paris seyahatine rehberlik eden, eserleriyle *Pasajlar* fikrini esinleyen Franz Hessel'i "hermetik geleneğin o yıllardaki bekçisi" olarak anar. Bkz. Walter Benjamin, "A Berlin Chronicle", *One-Way Street and Other Writings* içinde, s. 297-299.

Mephistopheles'in ise bu diyardan kararlı şekilde uzak durduğunu okuruz. Bu bağlamda deyimleşen "anneler diyarını ziyaret" kalıbı, yaşamın nihai gizemlerinin peşine düşmek manasında kullanılmaktadır.[11] Benjamin de en az Mephistopheles kadar kaçınır anneler diyarını ziyaretten; hakikatin esrarlarıyla, yüce olanın sahnesinde ya da büyük anlatıların zemininde karşılaşmaktan itinayla sakınır.

Yerlisi olduğu şehrin portresini çizdiği *1900'lerin Başında Berlin'de Çocukluk*[12] eserinde de çocukken heyecanla saklandığı yerlerde kendisini maddeler evrenine kapatılmış olarak duyumsayan yazarın, bulunmaktan korunmak için, saklandığı yere benzeyişini okuruz. Perdenin ardında bir hortlağa, yemek masasının altında etrafında sütunlar bulunan tapınağın ağaçtan putuna, kapının arkasında ise kapıya dönüşen bir büyücü rahiptir o artık.[13] Ezoterizminin bir boyutu da bu benzeşim/ öykünme yetisinde gizlidir; görünmek kaçınılmaz hale geldiğinde görenin görüş alanındaki nesneler dünyasının içinde kaybolur. Bu kaybolma kabiliyeti de yine çiftyönlüdür. Şeyler evreninin gürültüsünde kendi sesi için bir oyuk açıp sessizliğe gömülerek kaybolma ya da saklandığı yerde yakalanacağını hissettiğinde çığlığı basan çocuk gibi, onu dinlemeye duranlar karşısında çıkardığı gürültü içinde çağın kendisine fısıldadığı hakikati duyulmaz kılarak kaybolma. ("Bütün tayin edici yumruklar sol elle vuruluyor" diye yazdığında ikinci türden bir kayboluşu deneyimliyordu belki de.) Tüm bunların yanı sıra, elbette içinde yaşadığı çağa siyasal müdahale arzusu, bu kayboluş fikrini işleten ezoterizmini, mücadele pratiklerini ketleyen nihilist bir redden ya da egemen korkusunu dolaşıma sokan bir sinizmden ayırır. Her yeni karşılaşmada kon-

11 Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", çev. R. Livingstone, *Selected Writings, Vol.* 2 içinde, s. 269.

12 Başka bir şehrin, başka bir ülkenin uzağından gelmemiştir, *buralı*'dır; o halde mekânda gidemediği uzağı zamanda kateder.

13 Walter Benjamin, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2009 (2. bas), s. 70.

formist pozisyonlarla mesafelenen zahmetli bir uğraşı talep eder *kendi-başına-dil*'in içinde bu giz(il) dile yer açmak. Hem tarihin hem de benliğin topraklarında sürdürülen arkeolojik kazı, bir yanda ezilenlerin geleneğine rastladığı her katmanda egemeni mahkûm edecek bir karargâha zemin hazırlarken, öbür yanda mağdurla kolayca özdeşleşilmesini önlemek için öznenin kendi egemen pozisyonlarıyla yüzleşeceği bir eleştiri aynasını tozlarından arındırır.[14] Besbelli ki ezoterizmini bir tür yeraltı düşüncesine kaydetmektedir. Fakat bu "yeraltı", zamanı da dil gibi mekânsal olarak kavrayan, tarihin görünüşteki (*Schein*) akışında kesinti ya da süreksizlik (*discontinuum*)[15] yarattığından billurlaşarak egemenin fenomenine hapsolan geçmişi, durmaksızın bir mekânsallığa tercüme eden Benjamin için şimdiki zamanla bağları koparılmış bir geçmişi işaret eder. Bu geçmiş, şimdiki zamanla ancak yıldız-kümesi oluşturan bir şimşeği andıran diyalektik imge sayesinde kavuşur. Benjamin bu kavramsal ağı astronomik ilgilerini teolojik ilgileriyle buluşturarak örer. Örneğin "şimşek" derken Almancadaki *kugelblitz* (İngilizcede: *ball lightning*) diye karşılanan, çok nadir görülen, kırmızımsı, parlak renkli ve top şeklinde olan, ışıkla-

14 "Berlin'de hiç sokakta yatmadım. Günbatımını ve tan vaktini gördüm, ama ikisi arasında kendime hep gidecek bir yer buldum. Yalnızca yoksulluk ya da kötülüğün, şehri kendilerine karanlıktan gün ağarana kadar dolaşılacak bir manzaraya dönüştürdüğü insanlar, ancak onlar şehrin benden esirgenmiş bilgisine sahip. Benim her zaman gidebileceğim bir yer vardı..." "A Berlin Chronicle", *Benjamin One-Way Street and Other Writings* içinde, s. 16. Alıntıda Gürbilek'in çevirisi kullanılmıştır. Bkz. *Son Bakışta Aşk*, s. 10.

15 Durgunluk halinde diyalektik kavrayışı çerçevesinde bu düşünceyi şöyle açar: "Temel açmaz: Geçmişin süreksizliği (*discontinuum*) olarak gelenek, olayların sürekliliği (*continuum*) olarak tarihle çelişkilidir. Muhtemeldir ki geleneğin sürekliliği bir yanılsamadır [*Schein*]. Ama öyleyse, açıktır ki, bu süreklilik yanılsaması devamlılığını yine süreklilikle sağlar." Walter Benjamin, *The Arcades Project*, (N19,1), çev. Howard Eiland ve Kevin Eiland, Harvard University Press, 2002, s. 486 (çeviri orijinal metinle karşılaştırılarak aktarılmıştır).

rı atmosferde serbestçe dolaşan ve gerçekliği o dönemde hâlâ tartışılan bir top-şimşeği kasteder. Bu şimşeği gözlemlediğini iddia edenlerden, yerde, çatılarda ya da duvarlarda gezinebildiğini okumuş ve kurduğu epistemolojik fragman geçmişin bütün ufkunu bir uçtan diğer uca kat eden bir figür gerektirdiğinde bu terime başvurmuştur. Takımyıldızı epistemolojisinin (kümelenme teorisi/Konstellation) esini için ise bir yanda on dokuzuncu yüzyılın zindanında unutulmuş bir devrimci Louis-Auguste Blanqui'den *Yıldızlardan Ebediyete*, diğer yanda çağdaşı Yahudi düşünür Franz Rosenzweig'tan "Kefaret Yıldızı" durur. Benjamin'in ebedi tekerrür ya da aynı'nın sonsuz tekrarı fikrini borçlu olduğu *Yıldızlardan Ebediyete*, "gökyüzüne dair aynı bilgiyi paylaşan insanların eşitliği"[16] olarak komünizmin ışığında, bugünün astronomi biliminin kabulleri için bir miktar fantastik görünse de Büyük Patlama teorisiyle uyumu sebebiyle hâlâ tartışılabilir olan ebedi tekrarlardan mürekkep bir evren modeline[17] ilişkin varsayımları temel alır. "Kefaret Yıldızı" (*Der Stern der Erlösung*, 1919) ise yaratımı, vahyi ve kefareti konu alır; yaratımla geçmişe yönelen Tanrı dünyaya, vahiyle şimdiye yönelen Tanrı insana ve kefaretle geleceğe açılan insan da dünyaya bağlanarak yıldızın uçlarını oluştururlar.[18] Üst üste yerleştirilmiş iki üçgenden oluşan yıldızın tepesine Tanrı, zeminine insanı yerleştirir Rosenzweig. Ayrıca yıldızın gerek sembolik değerini gerekse ezoterik-teolojik anlamını kavrayabilmek için mitolojinin dünyaya inmiş tanrılarından uzaklaşmak gerektiğini bildirir, ama yalnızca Paganik tanrısallığa alınması yeterli gelecek bir mesafe değildir bu, bizatihi dünya da nesneleştirilmişliğinden arındırılmalı, idealist ve totaliter felsefelere de cephe alınmalıdır.[19] Bunun

16 Louis-Auguste Blanqui, *Yıldızlardan Ebediyete* içinde, "Jacques Rancière'in Önsözü", haz. Tuncay Birkan, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis, 2015, s. 25.

17 Berna Kılınç, "Blanqui'nin Ebedi Tekerrürü", a.g.y, içinde, s. 84.

18 Bkz. Stephane Moses, *L'ange de l'histoire*, Gallimard, 2006.

19 Bkz. Gérard Bensussan, *Le temps Messianique*, Vrin, 2002.

ötesinde eşit bir ilişkiden, denk bir karşılıklılık halinden, çözülmüş bağlanmış ve yeniden çözülmüş bir bağdan düş(ürül)müş olana, zamanın tesiriyle yönelme kudretini kefaret deneyimi olarak değerlendirip inceler "Kefaret Yıldızı". Eserde zamanın öznelere, öznelerin de birbirlerine bir tür Biz'i mümkün kılmak için yönelmesi hali tasvir edilirken, ölümlülük bilinciyle gelen korkuya eşlik eden sevgi ve sempati duygusu olarak kefaret fikri somutlaştırılır.[20] Benjamin de takımyıldızı epistemolojisinin başat kavramı olan diyalektik imgeyi, kefaret edilmiş insanlığın gayriiradi (istemsiz) hafızası olarak tanımlar. Kefaret fikrinin Mesih'le buluşturulmasına, kefaretin Mesih'in tarihsel olanla ilişkisinde asli bir deneyim olarak ortaya çıkışına ise Benjamin düşüncesinde dinin pozisyonunu açığa çıkaran temel metin olarak görülen "Teolojik-Politik Fragman"da[21] rastlarız:

Tarihin Mesiyanik olanla ilişkisine yalnızca Mesih'in kefaret etmesi, bu ilişkiyi [yalnız Mesih'in] tamamlaması ve yaratması anlamında, bütün tarihi yalnız Mesih'in kendisi tamamına erdirir. Bu sebeple tarihsel olan kendi başına, Mesiyanik olanla ilişkilenemez. Bu yüzden Tanrı'nın Krallığı tarihsel dinamiğin telosu [amacı] değildir, bir amaç olarak tayin edilemez. Tarihsel açıdan, bu bir erek değil, sondur. Bu yüzden profan/dindışı olanın düzeni Tanrı'nın Krallığı fikri

---

20 Bkz. Gérard Bensussan, "Kaçış, Aşk", çev. Murat Erşen, *MonoKL* sayı 8-9, Levinas özel sayısı, s. 148-160.

21 Fragman günümüzde de Catherene Malabou, Didi-Huberman gibi yazarlar tarafından da analiz edilmekte ya da Judith Butler'ı "Benjamin ilahi olanı, dünyanın katıksız biçimde içkin bir geleceği olarak mı anlar? Geçici olanın ritminin kendisi de geçici midir? Diğer bir deyişle düzenli ya da bir yasa gibi olmasa bile gelip gider mi/ salınır mı? Ya da geçici olan ritmik biçimde salınır diyebilir miyiz? Bu durumda ritmin hiç de geçici olmadığını, yaşayan şeylerin gidip gelmesi/[yaşayıp ölmesi] gibi düzenli olarak tekrar ettiğini varsaymak gerekir" biçiminde sorulara teşvik etmektedir. Judith Butler, "One Time Traverses Another Benjamin's Theologico-Political Fragment", Faculty of the European Graduate School, 2013 tarihli seminer konuşmasından.

üzerine inşa edilemez, bu yüzden teokrasi politik bir anlama değil sadece dini bir anlama sahiptir. Teokrasinin politik olarak anlamlandırılmasını şiddetle reddetmiş olmak Bloch'un "Ütopyanın Ruhu" eserinin başlıca hüneridir. Profan olanın düzeni mutluluk fikri üzerine inşa edilmelidir. Bu düzenin Mesiyanik olanla ilişkisi, tarih felsefesinin asli derslerinden biridir. Bu ilişki gerçekten de tarihin mistik bir kavranışını koşullandırır. Bu kavrayışın problemi bir imgede sergilenebilir. Eğer bir okla profan olanın *dunamis*'inin kendisine yöneldiği hedefi temsil edip, diğer bir okla da Mesiyanik gerilimin yönünü temsil edersek, özgür insanlığın mutluluk arayışı bu Mesiyanik yönelimden elbette uzaklaşma eğilimi gösterecektir; ama tıpkı bir kuvvetin, hareket yoluyla, aksi yönde hareket eden bir kuvveti artırabilmesi gibi, profan düzen de, dindışı olmak yoluyla, Mesih Krallığı'nın ortaya çıkışını kolaylaştırır. Bu yüzden profan olan, bu krallığın bir kategorisi değilse de, bu krallığın farkında olunmayan gelişinin en uygun kategorilerinden biridir. Zira mutlulukta, dünyayla ilgili olan her şey kendi yok oluşuna can atar ama yok oluş yazgısı ancak mutlulukta vaat edilmiştir. Oysa kabul edilmelidir ki, kalbin ya da inziva halindeki ruhun dolaysız Mesiyanik gerilimi, ıstırap gibi bir talihsizlikle kazanılır. Ölümsüzlüğe götüren *Restitutio in integrum*'un [eski hale getirme/ geri dönme/ eski halin iadesi] tinsel hareketine, yok oluşun ebediliğine götüren seküler bir *restitutio* tekabül eder ve ebedi olarak yitip giden –hem mekânsal bütünlüğünde hem de zamansal bütününde fani olan– bu seküler gerçekliğin ritmi, bu Mesiyanik doğanın ritmi, mutluluktur. Zira Mesiyanik olan, kendi ebedi ve bütünsel faniliğinden dolayı doğadır. (Zira doğa, kendi ebedi ve bütünsel ölümlülüğü [*passing away*] sebebiyle Mesiyaniktir.) Bu faniliği aramak, yöntemi nihilizm olarak adlandırılması gereken dünya politikasının görevidir."[22]

22 J. Marie Gagnebin, Benjamin'de tarih ve anlatı fikri üzerine yazdığı *Histoire et Narration Chez W. Benjamin* eserinde ağır bir teorik yük barındıran

II.

Markos ve Yuhanna İncillerine göre, Hz. İsa'nın öldükten ve gömüldükten sonra onu ilk gören kişi olan Mecdelli Meryem'e verdiği emir şudur: "Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem"[23]: "Bana dokunma, çünkü ben daha Baba'nın yanına çıkmadım..." Tarihin her uğrağına eşit mesafede uzaklaşan Mesih'i, mesihçiliği besleyen bir sekülerliğin dünyasına gömer Benjamin. Eğer Mesih krallığına geri dönebilseydi kefaret için bir umudumuz olabilirdi hâlâ ama eğer Mesih geldiyse ve biz bu dünyada onu beklemediysek ve henüz ilahiliğini kuşanmamışken *dokunduysak* ona, baştan sona dünyeviliğe buladığımız mesihsiz bir mesihçiliğin üzerimize katlandığı anlamına gelir bu. Benjamin'in kefaretçi deneyim teorisi bu katlanmışlığın bilgisini tarihsel maddecinin diyalektik imgeleri "kapalı bir yelpazeymiş gibi karşılayabilme"[24] yeteneğine havale eder. Artık mesih yoktur ama onu kendine katmış bir enkaz yığını vardır ve bu yığın, olduğu haliyle muhafaza edilebilirse Mesiyanik olanın kalıntıları enkazın katmanlarında ikamet eden geçmiş zamanın kuşaklarının, köleleştirilmiş atalarımızın – açıkça ifade edilirse ezilenler geleneğinin– ruhuna dokunacaktır. Bu bakımdan tarihsel maddeci, geleceğe değil geçmişe doğru borçlanır. Dünyeviliğin tamiri (*tikkun olam*[25])ise kefareti

---

teolojik-politik fragmanın kendi diline (Fransızca) tercümesinin son dönemlerle tekrar tekrar modifiye edildiğini yazar. Bkz. Jeanne Marie Gagnebin, *Histoire et Narration Chez W. Benjamin*, L'Harmattan, 1994. Türkçede de karşılaştırmalı bir çeviri önerisi olarak değerlendirilmek üzere yazı bağlamında fragmana yer verdim. Kaynak metin için: Walter Benjamin, "Theological-Political Fragment", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, Schocken, 1986, haz P. Demetz, çev. P. Demetz.

23 Yuhanna, 20, 17.

24 Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", çev. İskender Savaşır, *Son Bakışta Aşk* içinde, İstanbul: Metis, 2012 (6. bas.), s. 70.

25 Luria Kabalası'nda geçen bu ifadeyi Benjamin tarihin bozup, parçaladığı, kırıp kederlendirdiğinin tamiri, şifalandırılması olarak okur. Ayrıntılı bir analiz için Bkz. Gérard Bensussan, *Le temps Messianique*, Vrin, 2002.

ödenmiş bir geçmişi şimdi-zamanına (*Jetztzeit*) eklemlemekten geçer. Okunabilirlik saati (*zeit zur Lesbarkeit*) kavramı bu anlamda şimdiyi geçmişe bağlayan bir köprü olarak içeriklendirilir. Şimdiki zamanda bir kalıntı biçiminde bulunan figürlerin, mümkün bir şimdi-zamanında tanınabilirliğine erişmiş imgeler olarak okunabilir hale gelmesi, çizgisel bir zamansallık fikrinin aksine tarihin belli anlarının eşzamanlı imgelerden müteşekkil olduğunun alametidir. Benjamin'e göre fenomenolojinin özleri ile imgeleri birbirinden ayıran tam da bu tarihsel bağlamdır. Bununla birlikte okunabilirlik saati, evrenselci tarih fikrinin üstlenebileceği türden bir ilerleme mefhumunu içermez; basitçe, gelecekte okunabilir olanı imlemez. Okunabilir olan yazılmamış olandır, dolayısıyla bizatihi bilinçdışı geçmiş izlerinden oluşan bir hafızanın (*Gedächtnis*) kendisidir. Benjamin Hofmannsthal'dan alıntıladığı "asla yazılmamış olanı oku" ifadesinde hakiki tarihçinin, kendi maddeci tarihçilik fikrinin rüşeym halini görür.[26] Bu bağlamda tarihten bir metin olarak söz etmeye başladığında geçmişin bu metinlerde "ışığa duyarlı bir levha tarafından kaydedilen imgelere benzer imgeler"[27] bırakmış olduğuna değinerek ezoterik metne yönelen bir işçi konumuna yerleşir. İşçi, tanınabilirliğin şimdisi uyanışın zamanı olarak biçimlendiğinden ve *uyanış*[28] rüyaları ihtiva ettiğinden Freudcu anlamda bir rüya yorumculuğu görevini üstlenir; bu artık bir tercüme faaliyetidir: geçmişin diyalektik imgelerinin, şimdiki zamanda kalıntı halinde bulunan dile tercümesi. Tarihçinin geçmişe yöneliminde açığa çıkan bu rüya yorumcusu konumunun, onu, içinde yaşadığı çağ ile

26 *Arcades Project*, s. 912.

27 Benjamin burada Monglond'dan bir alıntı yapar: "Tek başına gelecek, bu imgeyi tüm ayrıntılarıyla açığa vuracak kadar kuvvetli film banyosu ilaçlarına sahiptir. Marivaux ya da Rousseau'ya ait pek çok sayfa, bu metinlerin ilk okurlarının tamamıyla deşifre edemediği gizemli bir anlam barındırır" (Monglond; N15a,1). Walter Benjamin, "On The Theory of Knowledge, Theory of Progress", *Arcades Project*, s. 482 [N15a,1].

28 *Arcades Project*, s. 416.

ilişkisinde kendi yapıtını okuyan bir yazara dönüştürme tehdidi vardır. Tam da burada, *noli me tangere* (bana dokunma) buyruğu, *noli me legere*'ye (beni okuma)dönüşür ve metin –bir metin olarak tarih– onu yazdığı halde hâlâ okuyarak yeniden kavramak isteyen kişiyi dışlar.[29] Ezilenler geleneğinin bir ferdi olan tarihsel maddeci de onun otantik deneyimini gaspederek kurulmuş egemenlerin tarihinden böylelikle dışlanır. Nasıl ki kendi metninden kovulmuş yazar için yazmaya devam etmek varoluşun koşuluna dönüşüyorsa, ezilenler geleneğinin tarihçisi de içinde yaşadığı olağanüstü hali[30] ona istisna olarak dayatan koşullara karşı gerçek olağanüstü hali örgütleyerek mevcut pozisyonuna uygun düşen tarih kavramına ulaşmalıdır. Benjamin bu tarih kavramını olguların tikelliğini muhafaza edebildiği, alıntılanabilir bir yapıya sahip geçmiş imgesi etrafında kurar. Peki öyleyse geçmiş ne zaman alıntılanabilir bir nitelik kazanır?

III.

1938'de, henüz çocuk yaştayken Hitler gençlik örgütüne katılan Heimrad Bäcker 1968 yılı geldiğinde bu kez utanç duygusuyla yüklü bir şair-fotoğrafçı olarak Mauthausen-Gusen toplama kampına bir dizi seyahat gerçekleştirir. Ardından, 1985'e dek, bu seyahatler sırasında topladığı nesnelerle birlikte edindiği kırk iki bin sayfalık Nürnberg mahkeme tutanaklarını, yakılmış sinagogların, yasaklı davranışların ve infazların listelerini, Nazi denizaltılarının seyir defterlerini, asker ve tutuklu mektuplarını, Alman demiryollarının sevkiyatlara ilişkin sefer kayıtlarını ve görgü tanıklarının komando birliklerine dair raporlarını okumaya koyulur. Tüm bu belgeleri bazen is-

29 Maurice Blanchot, *Yazınsal Uzam*, s. 19, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul: YKY, 1993.

30 Walter Benjamin, "On The Concept of History", çev. Edmund Jephcott vd., *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940* içinde, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, s. 392.

tinsah ederek, bazen de tekrar ya da eksiltmelerle alıntılayarak 1986'da *Nachschrift*'i ("Tutanak") yayınlar. Somut şiirin ayırt edici örneklerinden biri olarak değerlendirilen "Tutanak", fütüristlerin, dadaistlerin, avangard akımların ve deneyselliğin yöntemlerini, temsil edilemez olanın –Holokost'un– ifadesi için örgütler. Onun yöneliminde belgesel kurgu ilkesi, temsilin imkânsızlığının kabulüyle işletilirken, bu sayede metnin bütünü de bir anma pratiğine[31] dönüşmekten korunur; metne poetik kapsamını kazandıran da (edebi/ sanatsal) eser ile anıt arasındaki ayrımın muhafazasıdır. Bu edebi konum, belgeyi, kurbanlar adına hatırlayan bir anıta[32] dönüştüren dinamiği de, belge ile belgelediği gerçeklik arasındaki mesafeye iktidar anlatısını yerleştiren failin kendini dayatma biçimini de askıya alır. Mesafeye yerleşik içerik, artık edebi konumun belirlediği bir ilkeyle biçimlendirilir ve yerinden edilir. Çizim, montaj, istatistiklerin/ sayısal verinin yinelenmesi, sözcük konstellasyonu gibi teknikleri belgelerden yapılan alıntılara uygulayan bu biçimsel ilke yalnızca "alıntıların kendi edebiliğine"[33] başvur-

31 Yasaklı temsil ile anma pratiği arasındaki farkın bir değerlendirmesi için bkz. Jean-Luc Nancy, "Forbidden Representation", çev. Jeff Fort, *The Ground of the Image* içinde, Fordham University Press, 2005, s. 27-50.

32 "Sanat asla anmaz/abideleştirmez. O hafızayı muhafaza etmek için yapılmamıştır; bir anıtın içinde belirmeye başladığında artık eserin anma veçhesine ait olmaktan, bir hatırat olmaktan çıkar. Eğer gerekirse bunun kanıtı şudur: sanatsız anıtlar vardır ama böyle anıt olan bir sanat yapıtı yoktur. Genel itibarıyla sanatın hafızayla bir ilişkisi varsa, bu, asla hatırlamaya depolanmamış, bu yüzden de ne unutulmaya ne hatırlanmaya elverişli –zira biz onu ne bilmişizdir ne de yaşantılamışızdır– *tuhaf hafıza* olsa gerek. Bu tuhaf hafıza, güzel ve yüce, berbat ve latif, göz alıcı ve heyecan verici adları altında bizim için çok uzun zamandan beri, "hakikatin parlaklığı"dır (Platon), diğer bir deyişle onun hem ihtişamı, hem şimşek gibi çakan parlaması, hem ışıldayan yıldırımı hem de sırrıdır." Jean-Luc Nancy, "Visitation of Christian Painting" *The Ground of the Image* içinde, s. 108.

33 "Eğer belge kendi yalıtılmışlığından çıkarılıp biçimsel bir ilkenin yalıtımına zorlanırsa yeni bir etki kazanır. Belgeler kendi kendini yazan edebiyat olur ve edebiyat olarak tanınırlar. Belgelerde korunmuş olan

makla yetinir. Bu bağlamda kendi yöntemini anlatıdan ayırır; ona göre anlatı, olayları gerektiğince idrak edebilmeye uygun bir biçim değildir, oysa edebiyat-dışı öğeleri edebiyata tayin etme imkânı olarak *Nachschrift*'in sistemi *olay*'ın dehşetini kavramayı mümkün kılar. Çalışmalarını bir tür kefaret deneyimi güdümünde sürdüren Bäcker, kopyaladığı ya da alıntıladığı tüm bu belgeleri araştırmasının teması değil yaşamının temel meşguliyeti (*Lebensarbeit*) addeder. Viyana topluluğunun yeni edebi yaklaşımlarından ve 1950'lerdeki somut şiir örnekleriyle şair Helmut Heißenbüttel'den esinlenerek, biriktirdiği malzemeyi edebiyat alanına taşımayı tasarlar, zira somut şiir, halihazırda somut formlar teşkil eden bu belge stokunu değerlendirmeyi ihmal etmiştir.[34] *Nachschrift*'in her iki cildi de, malzemeyi hikâyeye dönüştürmeyen, dahası, belgeyi ortaya çıkan metinle özdeş kılan bir ilkeyle düzenlenmiştir: "Somut-olmayanı somutlaştırmak, maddiliğini yitirmiş olanı maddileştirmek."[35] Bu ilke Bäcker'in "yazar yazar" (*der schreiberschreibt*) mottosuyla pekişir; yazmak *Nachschrift*'in sisteminde bir tekrar pratiğidir. Sözlükteki birinci anlamıyla "birebir yazmak", "sonradan birebir yazmak", "yeniden yazmak" olarak karşılanan "nachschrift", ikinci anlamında ise "yazılı bir şeye sonradan katılan yazı"yı, "eklenen yazı"yı, "iliştirilen yazılar"ı belirtir. Bu ikinci anlamıyla *nachschrift* "postscript", "dipnot", "haşiye", "zeyl" olarak da karşılanabilir. Yine eserin İngilizce çevirisinde de hem belge hem de nüsha, kopya, suret anlamlarını içeren "transcript" sözcüğüyle karşılandığını görürüz. Bäcker, tüm

---

dilde kalmak, faillerin ve kurbanların dilini alıntılamak yeterlidir. Belge ve dehşetin, istatistik ve vahşetin çakışması... Yaptığım alıntılarda, alıntının kendisi dışında bir edebilik yaratmıyorum; anlatıdan farkı budur." Heimrad Bäcker, *Tutanak*, "Sonsöz", çev. Erhan Altan ve Selda Saka, İstanbul: Dünya Kitapları, 2004. Ayrıca bkz. Bäcker, "Dokumentarische Dichtung," s. 280.

34 Bäcker'den aktaran Pickford, Henry W., *The Sense of Semblance*, Fordham University Press, 2013. s. 151.

35 A.g.y., s. 151-152.

bu anlamları sisteminde işlevsel kılmıştır. Bu sistemin "yazar"ı mimetik alıntılama yöntemini en uç noktasına dek götürür; metni örerken elyazımlarının tıpkıbasımlarını, savaş tanıklıkları içeren kitapların içindekiler bölümlerinin birebir aktarımını, daktilo metinlerinin kopyalarını kullanır –hatta 1997'de yayınlanan *Nachschrift* II'de doksanlı yıllar boyunca ekran görüntüsü alınan Holokost temalı haber ve belgesel kesitlerine yer verilir– *böylece* "resimsel anlam dilsel anlama eşlik eder."[36] *Nachschrift*'in iki cildi arasında yayımladığı *Epitaph*'ta ("Kitabe") ise henüz Nasyonal Sosyalizm sempatizanıyken Hitler'in resimli bir biyografisi hakkında *Linz-Tages Post*'a yazdığı bir incelemeyi alıntılar: "*Führer'i gördük! (Wirhaben den Führergesehen!)* Bu kitap, yazılı sözcüklerle asla ifade edilemeyecek, yalnızca resimlere dalıp giderek deneyimlenebilecek olanın, Adolf Hitler şahsından bir parçanın aynasıdır."[37] Alıntıdan da anlaşılacağı üzere *Nachschrift*'le başlayan muhafaza ederek *içerip aşma (Aufhebung)* süreci *Epitaph*'ta bir başka düzeye –şahsileşmiş bir tarihe– yükselir. Muhafaza edilerek aşılan, bu kez yazarın kendisini bir suçun düşünsel ortağı olarak konumladığı geçmişidir, bu geçmişin kefaretinin ödenerek aşılması, diğer bir deyişle, *Aufhebung*'un tamamlanması imk*ânına* da ancak hayatının son bulmasıyla erişebileceğini beyan eder Bäcker. Öte yandan Hegel'in kavramlarını, kefaret fikrine son derece mesafeli bir agnostiğin, eski bir Auschwitz tutuklusu olan yazar Jean Améry'nin şerhi eşliğinde ele alır.

Améry için Hegelcilik, "muazzam ve alt edilmez bir erk olarak SS devleti" karşısında tutuklunun zorunlu konumudur: "Bu görmezden gelinemeyecek bir gerçeklikti ve bu nedenle eninde sonunda akılcı görünüyordu; kendisini dışarıda düşünsel açıdan nasıl nitelemiş olursa olsun, kampta herkes bu özgül anlamıyla bir Hegelciye dönüşüyordu. SS devleti, metalik parıltısının mutlaklığı içinde, tinin kendini gerçekleş-

36 A.g.y., s. 149.
37 A.g.y., s. 138.

tirdiği bir devlet olarak beliriyordu."[38] Bäcker ise bu müstehzi Hegelcilik tarifinden ziyade *"olumsuzlamanın* olumsuzlaması" kavrayışına müdahalesi sebebiyle Améry'e başvurmuştur. Améry, yine ironik bir tavırla, bu edimi Alman halkının savaş sonrası tutumuna atfeder, zira başına gelenin bilgisi bunu gerektirmiştir; 1933-1945 arasında gerçekleştirilmiş her şeyin, ruhsal bir sağaltım uğruna –olumsuzlamanın olumsuzlamasına tabi tutularak– bastırılmasıyla, ahlaki değerine ve tarihsel doğruluğuna *–hâlâ–* inandığı hıncını "bir koza içinde saklamak" zorunda kalmıştır. Buradaki şekliyle olumsuzlamanın olumsuzlaması fetişleştirilmiş bir pozitifliğe vurgu yaparak "ezelden beri yeniklerin ahlakı olmuş her gerçek ahlakın duygusal kaynağı"[39] olan hıncı öznel açıdan yatıştırıp ehlileştirdiği gibi nesnel olarak da gereksiz kılar.[40]

Pozitif olumsuzlamanın eleştirisini çok daha geniş bir haliyle Theodor W. Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'inde buluruz. Adorno da, olumsuzlamanın olumsuzlamasının Hegel'deki şekliyle pozitiflikle eş tutulmasını, diyalektiğin içinde bir tür anti-diyalektiğin üstünlük kazanması olarak değerlendirir.[41] Benjamin bu anti-diyalektik üstünlük momentleriyle başa çıkabilmek için durgunluk konumundaki diyalektik motifini devreye sokar. Tarihin sürekliliğini ezenlerin sürekliliği olarak kavrarken ezilenlerin geleneğini bir süreksizlik/ kesinti (*discontinuum*) biçiminde kabul eder ve içeriklendirdiği maddeci tarihin görevini de ezilenlerin geleneğini kavramak, onunla bağlantı kurmak hatta ezilenlerin geleneğinde yaşamak olarak

---

38 Jean Améry, "Tinin Sınırlarında", *Suç ve Kefaretin Ötesinde* (çev. Cemal Ener) içinde, İstanbul, Metis, 2015, s. 27.

39 "Scheler'in ve Nietzsche'nin korkuları yersizdi. Bizim köle ahlakımız galip gelmeyecek. Hıncımızın galiplere bu şer zaferini zehir etmesi ihtimali pek küçük, hatta böyle bir ihtimal hiç yok bile denebilir." A.g.y., s. 109.

40 A.g.y., s. 107.

41 Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, İstanbul: Metis, 2016, çev. Şeyda Öztürk, s. 151-153.

koyar. Böylece durgunluk konumunda diyalektik, maddeci tarihin kurucu ilkesi olarak belirir. Benjamin 17. Tez'de[42] tarihsel maddecinin pozitivist ve ilerlemeci tarihyazımlarından farklı olarak olgu yığınları karşısında etkisiz olduğunu, ancak *discontinuum* ilkesi akışın sürekliliğine temas ettiğinde bir monad halinde açığa çıkan tarih konularıyla ilgilendiğini belirtir. Olgular yığınını tarihsel maddecinin seçebileceği monadlar haline getiren şey bizatihi düşünmedir çünkü Benjamin düşünme eylemini Mesiyanik bir müdahale olarak kavrar. Düşünme onda düşünce akışına el koyan, düşünceyi kesintiye uğratan bir eylem olarak biçimlenir. İşte bu düşünmenin durdurduğu bir düşünce, iç gerilimlerini muhafaza eden diyalektik imgelerden oluşan kümelenme (takımyıldızı) ile karşılaştığında bu *upuygun* karşılaşmanın yarattığı şok etkisi (şiddetli sarsıntı) düşünceye monad karakteri verir. (Bu da yine 17. Tez'den takip edilebilir.) Alman Barok Yasoyunları'nı incelediği doçentlik tezinin giriş bölümünde de Leibniz'in *Monadoloji*'sinde çizgisel zaman anlayışını kıracak biçimde tüm zamanları bir kümelenme halinde yapısında bulunduran monad fikrini incelemeye aldığı görülür. Bu bağlamda özellikle üçüncü ve on yedinci tezlerden hareketle Bäcker'in "Tutanak"ın sisteminde işlettiği biçimiyle alıntılama yönteminin tarihsel kavrayış açısından anlamı da belirginleştirilebilir. Tarihselçiliğin hiçbir ayrım gözetmeden topladığı olgular yığınından evrensel bir tarihe varma iddiası, tarihsel maddeciliğin yöneliminde, bir kez yaşanmış bir geçmişin tarih açısından asla yitirilmiş sayılamayacağı, fakat geçmişe bir bütünlük halinde sahip olmanın da ancak kefareti ödenmiş bir insanlıkla mümkün olacağı teziyle karşılanır. Ancak o zaman, kefaretin ödendiği, *hesabın* kapatıldığı mahşer gününde geçmişin her tekil ânı alıntılanabilir bir nitelik kazanacaktır.[43]

---

42 Walter Benjamin, "On The Concept of History", çev. Edmund Jephcott vd., *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940* içinde, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, s. 396.

43 Bu fikirler 3. Tez'de izlenebilir. Walter Benjamin, "On The Concept of History", çev. Edmund Jephcott vd., *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940*

Öte yandan, geçmiş alıntılanabilir bir karakter kazanmazdan önce de maddeci tarihçi var olmayı kesmiş, ölü tarihsel nesneye hayati ilgi duyar, geçmişi değilse de bir enkazı alıntılar.[44] Bu durum Benjamin'in ezoterizmindeki bir karakteri daha açığa çıkarır. Ezoterizm her ne kadar onun erken dönem yapıtlarındaki bir tutum olarak kabul edilse, hatta ezoterik metinleri ile geç dönem fragmantal yazımı arasında bir ayrımdan söz edilse de, nesneler dünyasında fragmantal (parçalı) halde bulduğu ve yine bu parçalı doğa içinde deneyimlediklerini, fragmantal biçimde dile gelen yazım tarzına işlemesi, tam da ezoterizmin karakteridir. Onun yazısında bir tür zanaatkârlık olarak şekillenen ezoterizm ikinci doğa halinde temas ettiği metalar evreninin ve burada bulduğu nesnelerin fantazmagorik yapısının da kendi dili üzerinde çalışmasına izin verir. Kendini bu etkilenmeye teslim eden *–nesnelerden oluşan bir totem ağacının*[45] izini süren– dil, fragmantal olarak ifade bulsa bile bu parçalı tarz da kaçınılmaz olarak ezoterik bir niteliğe bürünür. Bu anlamda sadece felsefe ve edebiyat tarihinden metinleri değil, gazete kupürlerinden sokak levhalarına, radyo konuşmalarından yerel hikâyelere, atasözleri ve fıkralardan tekerleme ve bilmecelere, dava tutanaklarından manifesto ve afişlere, fotoğraf albümlerinden moda dergilerine varıncaya kadar grafolojik düzeyde ilişkilenebildiği her tür göstergeyi, arşivde unutulmuş bir belge mahiyetiyle görüş alanına katmıştır. Bu belgeleri alıntılayıp kendi eserlerine taşırken de unutulmuşluklarını muhafaza eder. Öte yandan montaj ya da şok gibi teknikler uygulayarak belgeleri belirli biçimsel ilkelerle temas halinde kılar. Bu temas, belgenin yapay bir yeniden inşasından ziyade metni tekrar düşünüme açan ikinci doğanın itici gücü niteliğindedir. Bu sayede söz konusu belgelerin dili-

---

içinde, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, s. 390.

44 Walter Benjamin, *Arcades Project*, s. 363 [J76a, 4].

45 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. H. Eiland ve K. Eiland, Harvard University Press, 2002, s. 212, [I1, 3].

ni düzenleyen siyasal buyruğu da kesintiye uğratır. Buyruğun sahibi, tahakkümünü askıya alan momentlere, iktidarının imgesini yansıtarak onları tekraren repertuvarına kaydederken gerçekleşen bu kesinti, tarihin süreklilik yanılsamasını bir an için ifşa etse de, buyruk bizzat bu ifşa üzerinde de işlemeye devam eder. Benjamin'in eseri, işte bu buyruk ile kesintisi arasındaki baskılanan diyalektiğin temsilidir; belirli bir tarihyazımının gaspına uğradığında anlam yaratmayı kesmiş otantik deneyimin tarihteki payını da, inşa edilmiş kökenlerin şimdiki zamana hükmedişini de aynı anda gözetir.

Benjamin tarih yazmayı tarihi alıntılamak olarak kavrarken, görünmez bir mürekkeple yazılmış bir metin biçiminde tarihçiyi kuşatan olayların onun tarihe ilişkin sunumunu da kaçınılmaz olarak belirleyeceğini vurgulamıştır.[46] Bu konum, haritada kendi yerini işaret etme girişimi biçiminde tarif edilebilecek ontolojik ihtiyaçla pekiştiğinde ise on dokuzuncu yüzyıl bir arşiv olarak belirir Benjamin'in önünde. Zira ikametin arketipinin en belirgin kalıntıları bu arşivde saklıdır. Öncelikle bu arketipi, "içinde ikamet edenin [yaşayanın, oturanın] siluetinin büyük bir netlikle okunabildiği bir dölyatağı/ rahim ya da kabuk" olarak tanımlar.[47] On dokuzuncu yüzyılda bu rahimden doğan pasajlar ise elbette yüzyılın başkenti Paris'te karşımıza çıkar. 1822'yi izleyen on beş yıl içinde inşa edilen bu kabuklarda, avare avare gezinirken tefekküre dalan bir aylak figürü, yani flanör belirir. Gezintisinin haritası "tarihsel ürpermeler" ya da "büyük anımsamalar" ile çizilmez de şehrin manzarasına katılamamış yerlerin deneyimiyle dokunur.[48]

46 Walter Benjamin, *Arcades Project*, s. 476 [N11, 3].

47 Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", çev. R. Livingstone, *Selected Writings Vol. 2* içinde, s. 269.

48 "Büyük anımsamalar, tarihsel ürpermeler, tüm bunlar hakiki bir flanörün memnuniyetle turiste bırakacağı hurdalardır. (Flanör) sanatçıların inziva köşelerine, doğum yerlerine ya da saltanat saraylarına dair tüm bildiklerini,havanın etkilerine maruz kalmış benzersiz bir eşiğin kokusu ya da ihtiyar bir köpeğin sürüklediği yegâne döşeme taşına dokunmanın

Daldığı düşünceler ise âtıl kalanın şehirle bağını kurar, hurdaya çıkanı manzaraya teyeller ve yeniden vitrine koyar. Dolayısıyla meşguliyetleri üzerinden kavramsallaştırılan bir karakterdir flanör Benjamin için. Bunu şöyle tarif eder: "Flanörün yetkinlik kazanmış sanatı ikamet üzerine bir bilgi ihtiva eder. Öyleyse şimdi sadece insanların ve hayvanların değil ruhların ve her şeyin ötesinde imgelerin bir yerde yaşadığını anımsarsak, o zaman flanörün neyle meşgul olduğunu ve neyi aradığını açıkça görürüz (...) Flanör genius loci'nin rahibidir."[49]

Genius loci Latince "yerin ruhu" anlamına gelir; belli bir yerin karakterini, o yere hayat veren ilahi ruhu ifade eder. Genius, Eski Roma inanışına göre insanı doğum sırasında koruyan ilahtır.[50] Agamben *Dünyevileştirmeler*'de bugün hâlâ doğumgünü kutlamalarında kurulan ziyafet sofralarının *Genius* kültünün ritüellerinden olduğunu, ilaha sunulan kurbanları hatırlattığını yazarak iki Latince deyimi anımsatır: "Indulgere Genio" ve "Genium suum defraudare".[51] İlki doğumumuzdan itibaren karakterimize yön veren bu ilahın gönlünü hoş etmek manasına gelirken, ikincisi dünyaya gelişimizin nöbetini tutan *Genius*'u aldatarak yaşamı hüzünlü hale getirmeyi ifade eder. *Genius*, ikame edilmesinde hiçbir hayati sakınca olmayan basit istek ve arzularımızda direterek biricikliğimizi kuran yaşam haritamızı dokurken ona teslim olmamızı ister, aksi halde *hüzünlenen yaşam*da her birimizi yeni gün için teşvik eden ruh, bizi sonsuza dek terk edecektir. Agamben bu noktada *Genius*'un yalnızca tinsellikten ibaret bir yaratıcı güç olmadığını vurgular, fizyolojik yaşamın tüm işleyişi de bu ilahın denetimi altındadır, uyku ve açlık, kanın akışı ve kalbin atışı da. Bedenimizin mahrem günlüğünü tutan *Genius*, bu en aşi-

---

yarattığı izlenim için feda eder." Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", çev. R. Livingstone, *Selected Writings, Vol. 2* içinde, s. 263.

49 A.g.y., s. 264.

50 Bkz. Edgar Zilsel, *Le Génie*, çev. Michel Thévenaz, Minuit, 1993.

51 Giorgio Agamben, *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL, 2011, s. 11.

na yaşantıların, ortaklaştığı oranda ayrıksılaşan deneyimlerin olanaklılık koşuludur. Yine de bu bilinmeyen bölgeyle ilişkinin bir bilinçdışı ya da bastırma alanı gibi işlemediğini belirtir Agamben; örneğin deneyimler üzerinde çalışırken onların yerini değiştirip ya da bilinçdışına sürükleyip semptom ve nevrozlara sebebiyet vermez. Öte yandan insani varoluş diyalektiğinin iki ucu olarak ortaya çıkar "Genius" ve "Ben" ki bu da Agamben'in yaratıcı ilahla ilişkimizin etiği üzerine siyasal bir tartışma açmasına sebep olmuştur; zira bu etik, şahısların ait olduğu toplumsal sınıfların göstergesi niteliğindedir.[52]

Böylece, Benjamin flanör'den "genius loci'nin rahibi" olarak söz ettiğinde zihnimizde belirmesi gereken figür açık kılınmıştır. On dokuzuncu yüzyılın kabuğu çatladığında pasajların rahminden doğan bu aylak rahip "ebediyen huzursuz varlığın meskeni"[53] olan sokaklara çıkınca "mekânı kendisine doğru çekecek"[54] ama şehrin diyalektik kutupları da onu çekiştirerek hem önünde açılan bir manzaraya hem de onu kapatan bir odaya dönüşecektir.[55] İşte bu oda on dokuzuncu yüzyılın ruhudur. Benjamin de bu yüzden "diğer yüzyılların aksine, on dokuzuncu yüzyıl eve müptelaydı" diye yazarken artık tarih-öncesi bir motif olarak duyumsadığı ana rahminin yansımalarını teşkil eden ikamet kiplerinin terk edilmesi ve ikamet nosyonunun "on dokuzuncu yüzyıl varoluşunun en uç biçimi" olarak kavranması gerektiğini savunur.[56] Bu tezi, ikametin ilk motifinin bir tür kap/ mahfaza olarak şekillendiği bilgisinin ışığında öne sürer. Oysa Yer'i de yerinden eden

---

52 A.g.y., s. 21.

53 Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", çev. R. Livingstone, *Selected Writings Vol. 2* içinde, s. 269.

54 Walter Benjamin, "Ekler", çev. Suat Kemal Angı, *Esrar Üzerine* içinde, Ankara: İmge, 2012, s. 184.

55 Walter Benjamin, "The Return of the Flaneur", çev. R. Livingstone, *Selected Writings Vol. 2* içinde, s. 269.

56 Davis Frisby, *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis, 2012, s. 316.

akımların zamanı olarak 1800'lü yıllar kap fikrini çekmeceye kaldırırken "ikamet algısını da yaşayanlar için otel odalarına, ölüler için krematoryumlara" indirgemiştir.[57] Benjamin'in çağı, on dokuzuncu yüzyılda tüketilmiş ikamet fikrini, önce Getto ve toplama kamplarında, ardından da gaz *oda*ları ve açık-toplu mezarlarda yeniden diriltti̇ğinde ise, ölüler daha eski ölülerin enkaz yığınında *yer* buldu, yaşayanlar ise kamp tutuklusu, sürgün, *kaçak* ya da yurtsuzdu.

Benjamin 1930'lar boyunca Avrupa'daki savunulacak mevzilerde *beklemek* gerektiğine inansa da savaş başlamadan hemen önce Stalin'in Almanya'yla saldırmazlık paktı imzaladığını öğrendiğinde, faşizm onu bu gözettiği mevzilerde yakalarsa kurtuluşu olmayacağına artık kani olmuştu. Tarih kavramı üzerine tezleri işte o zaman yazmaya başladı. Savaş başladığında Zentralpark'ta bir imgesiyle karşılaştığımız Amerika'ya kaçmaya hazırlanırken, o metinde Strindberg'den yaptığı alıntının motivasyonu altındaydı: "Cehennem durup bizi bekleyen bir yer değil, *şu önümüzdeki hayattır.*" *Önündeki hayatı* 1940 Eylül'ünde Port Bou'da sonlandırırken intihar mektubunu[58]anadili olmayan bir dilde (Fransızcada) yazması h*âlâ* bir çeşit ezoterizmin emri altında olduğunun ilanı gibidir. Hatta ölümünün ardından peşine düşülen kayıp elyazmalarının hikâyesine, okurunu çağırdığı ezoterizmin gölgesi düşer. Bir kayıp nesne ki yaşamının ve ölümünün aurasını ebediyen kuşatır. Henüz Paris'te bir kütüphanede *mevzilenirken* yazdığı ve gitmek zorunda kaldığında da o dönem kütüphane-

---

57 A.g.y., s. 313.

58 Bu notu Adorno ile yazışmalarında okuyabiliriz: "Hiçbir çıkar yolun kalmadığı bu durumu sonlandırmaktan başka çarem yok. Hayatım kimsenin beni tanımadığı Pireneler'in küçük bir kasabasında sona erecek. Düşüncelerimi arkadaşım Adorno'ya iletip ona kendimi nasıl bir çıkmazda bulduğumu açıklamanı rica ediyorum. Ona yazmak isteyeceğim türden bir mektubu tamamlayacak vaktim kalmadı." Bkz. W. Benjamin-T. Adorno, *The Complete Correspondence 1928-1940,* haz. H. Lonitz, çev. N. Walker, Harvard University Press, 1999.

nin yöneticisi olarak çalışan Georges Bataille'a teslim ettiği "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine"de Proust'tan bir alıntı yaparak izini sürdüğü şey de bu kayıp nesne fikridir: "Akıp gitmiş olan, zihnin ve onun etki alanının eriminin ötesinde, herhangi bir gerçek nesnenin içinde bulunur. Ancak hangi nesnenin içinde, bunu bilemeyiz. Ölmeden ona rastlamamız ya da hiç karşılaşmamamız tümüyle bir rastlantı işidir."[59]

Kayıp nesne temasına yönelişi, yaşamı hep savaş zamanlarının gerilimiyle yüklü olsa da düşünsel evrenini asıl belirleyen tarihsel olayla, Birinci Dünya Savaşı'yla ilgilidir. O dönem bir çığırtkanlıkla savaşa gönderilenler, döndüklerinde daha bilge, daha olgun, daha derin kimseler olmamış, ayrıldıkları *yorgun insanlık* kervanını bıraktıkları yerde bulup kolayca bağlanıvermişlerdir. Yorgunluğun ardından gelen uykuda, metalar evreninde dalınan gündüz düşleriyle bir varlık yanılsaması olarak fantazmagorinin pekiştirilen kudreti, her birimizi ebedi bir şimdiki zamanda asılı bırakacak bir deneyim yoksulluğunun alametidir. Çelik konstrüksiyonlarla yaratılan "iz bırakmanın zorlaştığı mekânlar", yeni doğan çocuklarına "insanla ilgisi olmayan" isimler veren ebeveynler, artık yalnızca çizim masalarında doğan sanat, işte bunların hepsi, kayıp nesne motifini deneyim kategorisine bağlayan göstergeler olarak okunur Benjamin'de.

Deneyimin yoksullaşması otantik deneyimin (*Erfahrung*) dolaysız yaşanmışlığa (*Erlebnis*) dönüştüğü anlamına gelir. Otantik deneyim, geçmişte başlamış ama o geçmişte tamamlanmadığı için şimdiki zamana erişimi olan bir deneyim türünün ifadesiyken, dolaysız yaşanmışlık (*Erlebnis*) geçmişte tamamlanan ama tamamlandığı geçmişte sabitlendiği için şimdiki zaman üzerinde bir iddiası olmayan bir deneyim biçimidir.[60] Bu anlamda otantik deneyimin yerini *Erlebnis* aldı-

59 Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", çev. Ahmet Doğukan, *Son Bakışta Aşk* içinde, İstanbul: Metis, 2012 (6. bas.), s. 80.

60 Benjamin'in deneyim kategorisini psikanalitik açıklama ile tarih-

ğında kayıp nesne bilgisinin hafızadaki izleri silinir ve tarih, geçmişte başlayıp kendisini şimdiki zamana ileten bir süreç olarak içerimlenemez kılınır. Tarihin kapsanamaz bir mesafe biçiminde açığa çıkması, içerisinde anlamın üretildiği zamansallığın da katedilemeyeceği manasına gelir ki bu durumda tarih, şimdiki zaman üzerindeki hükmünü yitirmiş olacaktır. Yitimle birlikte geçmişin şimdi üzerindeki hak talebi de uyanır. Benjamin bu uyanışın nöbetçisi olarak çizer tarihsel maddecinin portresini; zira bir tek o bu talebin zahmetsizce bastırılamayacağının bilgisine sahiptir. Her nesli saran zayıf Mesiyanik gücün kendisini de kuşattığının bilincindedir.[61] Zaten geçmiş de bu pek kırılgan Mesiyanik güç aracılığıyla bağlanır şimdiki zamanın insanlarına ama o da aynı kırılganlıkta olduğundan –tıpkı Rosenzweig'ın kefaret nosyonu gibi– bağlandığı yerden kolayca kopup çözülür. Benjamin işte bu tarihin konusu olan geçmiş imgesiyle mutluluk imgesi arasında bir ortaklık kurar. Her ikisi de bir tür kurtarma fikriyle örülüdür, her ikisi de kefaret imgesiyle –bu sefer kopmaz– bir bağ içindedir. Tarih tezlerinin ikincisinde şöyle yazar:

> Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kefaretin kapısını açan budur. Eskileri kuşatmış olan havanın soluğu bize değip geçmez mi? Kulak verdiğimiz seslerde, susturulmuş olanların yankısı yok mudur? Kur yaptığımız kadınların tanımadıkları kızkardeşleri yok mudur? Böyleyse eğer, bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var demektir: Bu dünyada bekleniyorduk biz.[62]

---

sel anlamlandırmanın sentezinde bir bağ olarak kabul ederek şimdiye erişimini yitiren geçmiş fikrinin deneyim teorisi üzerinden analizi için bkz. Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition*, Fairleigh Dickinson University Press, 2000.

61 Walter Benjamin, "On The Concept of History", çev. Edmund Jephcott vd., *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940* içinde, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, s. 389-390.

62 Walter Benjamin, "On The Concept of History", çev. Edmund Jephcott vd., *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940* içinde, Belknap Press of Harvard

Bu tarih tezi André Breton'un *Nadja*'sından, Goethe'nin *Gönül Yakınlıkları*'na, Alfred Döblin'in *Berlin Alexanderplatz*'ından, Louis Aragon'un *Paris Köylüsü*'ne ve hatta Georg Simmel'in *Felsefi Minyatürler*'ine dek uzanan bir edebi takımyıldızının (*Konstellation*) içinden geçerek ezoterizmi hem tanrısal hem erotik hem de narsistik aşk fikrinde aynı anda işletir. Bir yandan geçmişin eleştirisini geçmişin kefaretine nasıl eklemleyeceğiyle ilgilenirken diğer yandan bir tür tenselliğin eşliğinde direniş nosyonunu örgütlemeye girişir. "Havanın soluğu"nda tarihin süreklilik yanılsamasının kesintiye uğratıldığı momentleri, "susturulmuş sesler"de *düşman kazanacak olursa bundan payını alacak olan ölüleri*, "gizli anlaşma"da ise ezilenlerin geleneğini duyarız. Ama "tanınmayan kızkardeşler"[63] ifadesiyle, *genius loci*'nin bu kez tapınağından kaçmış *rahibi*ne dönüşür Benjamin. Arzulanan kadın imgesini bir âşığın geçmişini boydan boya katederek kurarken âşığı dışarıda bırakır. Geçmişin *nesneleri* şimdiki zamanla bir diyalektik imgenin müstehcen parlamasında buluşur. Neşeli bir zihnin hizmetine verilmiş erillik, kendini kayboluşla eğitirken, dişil-tekilin hakkı tarihin tüm ezilenleri nezdinde koruma altına alınır. *Tanınmayan kızkardeşler* Walter Benjamin'in çürütülememiş hayata karışma arzusu, *ümidini yitirmişler için ümitlendirilmişliğinin* ilanıdır.

University Press, 2006, s. 389-390. (Bazı değişikliklerle *Son Bakışta Aşk* içinde yer alan 2. Tarih Tezi'nin çevirisine yer verilmiştir.)

63 Orijinal cümle şöyledir: "Haben die Frauen, die wirum werben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannthaben?"

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2016.

Agamben, Giorgio, *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL, 2011.

Améry, Jean, *Suç ve Kefaretin Ötesinde*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Metis, 2015.

Bäcker, Heimrad, *Tutanak*, çev. Erhan Altan ve Selda Saka, İstanbul: Dünya Kitapları, 2004 [Dünyadan Çıkış Yayınları, 2017].

Benjamin, Walter, "Theological-Political Fragment", *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, haz. Peter Demetz, çev. Peter Demetz, Schocken, 1986.

—, *Selected Writings, Vol. 2, Part 2: 1931-1934*, çev. Rodney Livingstone vd., Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

—, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin Eiland, Harvard University Press, 2002.

—, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2002 (4. baskı).

—, *Selected Writings, Vol. 4, 1938-1940*, çev. Edmund Jephcott vd., Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

—, "A Berlin Chronicle", *One-Way Street and Other Writings*, çev. J. A. Underwood, Penguin Classics, 2009.

—, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, çev. Tevfik Turan, İstanbul: YKY, 2009 (2. baskı).

—, *Esrar Üzerine*, çev. Suat Kemal Angı, Ankara: İmge, 2012.

—, *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2012 (6. baskı).

—, *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 2016 (3. baskı).

Blanchot, Maurice *Yazınsal Uzam*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul: YKY, 1993.

Blanqui, Louis-Auguste, *Yıldızlardan Ebediyete*, haz. Tuncay Birkan, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis, 2015.

Frisby, Davis, *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis, 2012.

Pickford, Henry W., *The Sense of Semblance*, Fordham University Press, 2013.

Rauch, Angelika, *The Hieroglyph of Tradition*, Fairleigh Dickinson University Press, 2000.

Klossowski, Pierre, "Letter On Walter Benjamin", çev. Christian Hite, *Parrhesia*, No.19, 2014.

Nancy, Jean-Luc, *The Ground of the Image*, çev. Jeff Fort, Fordham University Press, 2005.

Scholem, Gershom, "Benjamin ve Meleği", çev. Efe Çakmak, *Benjamin* içinde, haz. Besim Dellaloğlu, İstanbul: Say, 2005.

KATKIDA BULUNANLAR

ATEŞ USLU

Lisans öğrenimini Galatasaray Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı (2005). Yüksek lisans derecesini tarih alanında Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde aldı (2006). Doktora çalışmalarını Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi ve Budapeşte Eötvös Loránd Üniversitesi (ELTE) arasındaki ortak bir program çerçevesinde Yakınçağ tarihi alanında tamamladı (2010). Doçent unvanını Siyasal Düşünceler alanında aldı (2016). Halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde siyaset teorisi, siyasal düşünceler tarihi, İslam siyasal düşüncesi ve demokrasi teorisi dersleri vermektedir. Temel ilgi ve araştırma alanları siyasal düşünceler tarihi ve kültür tarihidir. Siyasal ideolojiler, sosyalist düşünceler tarihi, milliyetçi düşünce, müzik tarihi, Orta Avrupa siyasal ve toplumsal tarihi, Asya ülkelerinin tarihi ve siyasal kültürü gibi alanlarda çalışmaları vardır. Bu alanlarda çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri, kitap bölümleri ve *Lukács: Marx'a Giden Yol* (2006) ve *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri* (2017) başlıklı iki kitabı bulunmaktadır. *Praksis* ve *Toplumsal Tarih* dergileri yayın kurulu üyesidir.

BESİM F. DELLALOĞLU

1965'de İstanbul'da doğdu. 1984'de Galatasaray Lisesi'ni, 1990'da Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nü bitirdi. Yüksek Lisans ve Doktorasını Mimar Sinan Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında hocası felsefeci Ömer Naci Soykan danışmanlığında yaptı. Lisans ve lisansüstü eğitimi esnasında uzun süre Fransızca turist rehberliği yaptı. Memleketin büyük bir bölümünü gezdi. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde (1998), Paris VIII Üniversitesi'nde (2002) ve Lizbon Üniversitesi'nde (2014) doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Bu vesileler sayesinde birer yaz Frankfurt, Paris ve Lizbon'da yaşadı. Mimar Sinan, Marmara, İstanbul Bilgi, Yıldız Teknik, Galatasaray, Kırklareli, İstanbul Üniversitelerinde dersler verdi. 2013'ten beri Sakarya Üniversitesi'nde Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde çalışıyor ve Kültürel Çalışmalar Yüksek Lisans Programı koordinatörlüğünün yürütüyor. Halen Strasbourg Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulunuyor. Mevcudu bulunan çalışmalarından bazıları şöyledir: *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (Say, 2007), *Romantik Muamma* (Ayrıntı, 2010), *Benjamin* (derleme; Say, 2013), *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya* (Ayrıntı, 2012), *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi* (Kapı, 2012), *Zamanın İçinden Zamanın Dışından* (Heretik, 2017).

CANA ERŞEN

1986, İzmir doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu. "Marcel Proust'tan Walter Benjamin'e Sanat-Hafıza İlişkisi" başlıklı doktora tez çalışmasına Ege Üniversitesi Sistematik Felsefe ve Mantık kürsüsünde devam edi-

yor. 2015- 2017 yılları arasında Paris I Panthéon- Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırmacı olarak bulundu ve Sorbonne Çağdaş Felsefe Merkezinde Walter Benjamin'in *Pasajlar* çalışmasıyla ilgili incelemeler yaptı. *Cogito*, *Felsefelogos*, *Ayrıntı Dergi* gibi yayınlarda, hafıza, deneyim ve tarih kavramlarını kateden temalarda makaleleri yayınlandı. Yine Karl Jaspers'in Psikopatoloji eserinin yüzüncü yılı için Almanya'daki Mattes Yayınları'nca özel olarak hazırlanan Psychopathologie – Gestern, Heute, Morgen başlıklı kitaba Türkiye'de Jaspers'in alımlanışı hakkında bir makale ile katkıda bulundu. Ankara, İstanbul ve Uludağ Üniversitelerinin de düzenleyiciler arasında olduğu felsefe ve siyaset-bilim alanındaki ulusal ve uluslararası kongrelerde hafıza-şehir ilişkisi, beden politikalarıyla hafızanın cinsiyetlendirilmesi ve benlik inşasında deneyimin politikleşmesi üzerine tebliğler sundu. Bazı makale ve yazılarından başlıklar şöyledir: "Dokunma Rejimi: Kırılganlık, Yaralanabilirlik, Duyarlılık"; "Totem Ağacının İzinde: Freud Okuru Benjamin"; "Hatırlayan(ın) Zaman(ı): Dil Deneyimi Olarak Çocukluk"; "Ebedi Eksiğin İkamesi: Of Not Being a Kurd"; "Nekro-İktidarın İmgeleri: Abluka"; "Ağed'in Okunabilirlik Saati"; "Dişil Hafızanın Dünyevileştirilmesi".

CENGİZ ÇAKMAK

Prof. Dr. Cengiz Çakmak, lisans ve lisansüstü eğitimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde tamamlamıştır. Daha sonraları doçentlik ve profesörlüğünü de bu bölümde almış ve şimdi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanlığı görevini devam ettirmektedir. Felsefe alanında özellikle antik Yunan felsefesi üzerine uzmanlaşmıştır. Bunun yanı sıra

ahlak, siyaset ve biyoetik gibi güncel tartışma alanlarında gerek özel akademik toplantılarda gerekse halka açık toplantılarda pek çok bildirisi vardır. Antik Yunan felsefesinde özellikle Pre-Sokratikler, Platon ve Sofistler üzerine çalışmış ve yayınlar yapmıştır. Herakleitos'un bütün fragmanlarının çevirileri ile onlara dair yorumları kapsayan bir kitabın yanı sıra "Gorgias'ın Düşünce Tutumunda Gerçeklik ve Bildirişim", "Ksenophanes'in Bilgi Anlayışı" ve "İlk Filozofların Dil Hakkındaki Görüşleri" gibi makaleleri bulunmaktadır. Çağdaş felsefede ise analitik felsefe ve özellikle Frege ve Wittgenstein gibi filozoflar üzerinden anlam felsefesi üzerine çalışmalar gerçekleştirmiştir. Yine bu alanda "Schopenhauer & Wittgenstein: The Unsayable", "Susma ve İfade Edilemeyen" ve "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi" gibi çeşitli yayınları vardır.

M. ERTAN KARDEŞ

Felsefe lisansını 2005 yılında, bir yılı Paris I Üniversitesi'nde olmak üzere Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı. Aynı üniversitede, 2007 yılında felsefe yüksek lisans derecesini Cornelius Castoriadis üzerine yazdığı "Politik Modernliği 'Otonomi' ve 'Tahayyül' Kavramlarıyla Anlamak: Cornelius Castoriadis'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışmasıyla aldı. Doktora tezi süresince, Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi NoSoPhi Kürsüsü'nde Carl Schmitt üzerine araştırmalar yaptı. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "Carl Schmitt'in Politik Felsefesi üzerine bir İnceleme" adlı tezi ile doktora derecesini aldı. Walter Benjamin, Carl Schmitt ve çağdaş politik felsefe konularında yayımlanmış kitapları, makaleleri ve kongre tebliğleri bulun-

maktadır. 2015 yılında İletişim Yayınları tarafından basılan *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* kitabı 2016 yılında Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği Ödülü'ne layık görülmüştür. International Walter Benjamin Society üyesidir. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

KURTUL GÜLENÇ

1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayınlandı. Gülenç'in *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (Tekin Yayınları, 2016), *Frankfurt Okulu* (Ayrıntı Yayınları, 2015) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx'ın Halleri* (Kalkedon Yayınları, 2012) ve *Marx ve Sonrası* (İthaki Yayınları, 2017) adlı kitaplarının yanı sıra, Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi – Platon'dan Žižek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile birlikte yayıma hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Sırasıyla Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, halihazırda Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve politika felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Marksizm, Frankfurt Okulu ve Aydınlanma felsefesidir.

NAMİ BAŞER

Strasbourg Üniversitesi Felsefe ve Edebiyat bölümlerinde okudu. Bu yıllarda Jean-Luc Nancy'den dersler aldı ve hocası aracılığıyla Derrida, Barthes gibi dönemin önde gelen düşünürleriyle tanışma şansı buldu. Aynı üniversitede felsefe alanında Kant, edebiyat alanında Flaubert üzerine hazırladığı tezlerle yüksek lisansını tamamladı. Paris'te Vincennes Üniversitesi'nde (Paris-8), edebiyatta Rimbaud, felsefede ise Hegel-Marx ilişkileri üzerine hazırladığı tezle doktora derecesi aldı. Felsefe, edebiyat ve psikanaliz üzerine birçok çalışması bulunan Başer'in Elisabeth Roudinesco, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot gibi seçkin yazarlardan yaptığı bir dizi çeviri de vardır. Halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde hocalık yapmaktadır.

TACETTİN ERTUĞRUL

İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'ndeki lisans eğitiminin ardından, Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe yüksek lisansı yapmıştır. "Jacques Derrida ve Teknik Problemi" adlı teziyle doktora eğitimini Galatasaray Üniversitesi ve Strasbourg Üniversitesi'nde 2016 yılında eşzamanlı olarak tamamlamıştır. Felsefe tarihi ve çağdaş felsefe araştırmalarının yanı sıra, özel olarak teknik/teknoloji felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürmektedir. Aralarında Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy ve Jacques Rancière'in de olduğu düşünürlerden çevirileri bulunmaktadır. 2011-2012 yılları arasında Strasbourg Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulunan yazar halen Strasbourg Üniversitesi bünyesindeki Centre

de recherches en philosophie allemande et contemporaine (CREPHAC) araştırma merkezinin ve Ars Industrialis kurumunun üyesidir. Öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

DİZİN

Belirgin bir yönelimin kaybolması anlamında dünyanın çığırından çıktığı bir zamandan geçiyoruz yine. Tarihselliğin bir tür buhrana gark olduğu böyle anlarda, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabında belirttiği gibi, insanlar "endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adlarına, sloganlarına, kyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar." İşte elinizdeki kitap da, yeni bir canavarlık tehdidiyle karşı karşıya olduğumuz bugün, II. Dünya Savaşı öncesi dönemin büyük düşünürlerinden Walter Benjamin'i, endişe içinde değilse de iyimser olmayan bir umutla yeniden düşüncenin bağrına çağırıyor.

Üzerine pek çok araştırma yapılmış, kavramları birçok incelemede kullanılmış Benjamin, bu sefer genç ve deneyimli akademisyenler tarafından politik felsefe odağında irdeleniyor. Teolojiden hukuka, şiddetten ezoterizme uzanan geniş bir konular yelpazesinde Benjamin'in felsefesinin güncelliğine muhtelif bakışlar yöneltiliyor.

Şirazesiz kalmış şu dünyada düşünsel bir imdat freni olarak Benjamin'e bakmanın, onu derinlikli bir şekilde yorumlayanları okumanın tam zamanı.

KATKIDA BULUNANLAR

- **NAMİ BAŞER**
- **CENGİZ ÇAKMAK**
- **BESİM F. DELLALOĞLU**
- **CANA ERŞEN**
- **TACETTİN ERTUĞRUL**
- **KURTUL GÜLENÇ**
- **M. ERTAN KARDEŞ**
- **ATEŞ USLU**

ithaki
/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari
/ithakiyayinlari

16 TL

www.ithaki.com.tr
İnternet satış:
www.ilknokta.com

9 786053 757399